

کتابخانه اصفیه سرکار عالی حیدرآباد دکن

الف ۴

۲۲۲۹۵

۱۰ اردو ۳۳۳۳

مجموعه تهافة الفلاسفة

کلام



نمبر ۱۰

تاریخ ۱۰

نام کتاب

فصل کتاب

نمبر کتاب فن مذکور



... من ماصيل الآديان والمال وبيعة قدرون انها ...
 ... جمعهم ورافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم تحملوا ...
 ... بزعمهم وانحرادافى سالكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والجاهل ...
 ... بان الايمان طنائان اظهر التكايس في النزرع عن تقليد الحق ...
 ... الجمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد عن تقليد عن خيال ...
 ... حسن من رتبة من يتحمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالتسارع الى ...
 ... خبر وتحققا والبسالة من العوام بمغزل عن وضعية هذه المهوراة فليس ...
 ... كائس بالتشبه بذوى الضلالات والملاهة أدنى الى الخلاص من فطانة ...
 ... الى السلامة من بصيرة حولاء فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء ...
 ... أت بتحرير هذا الكتاب رد على الفلاسفة القدماء وبيننا تفاوت عقيدتهم وتناقض ...
 ... يتعلق بالالهيات وكاشعنا عن غوائل مذهبهم وعوراتها التي هي على التحقيق مضال ...
 ... ان ... عبرة عند الاذكياء اعنى ما اختصوا به عن الجاهل والجاهل من فنون العقائد والاراء ...
 ... مع حكاية مذهبهم على وجهه ايتبين هؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الاوائل والاولاء ...
 ... على الايمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين الغصين ...
 ... الذين لا جملها بحث الانبياء المؤيدون بالمعجزات وانه لم يذهب الى انكارهم الا شرذمة يسيرة ...
 ... من ذوى العقول المنكوسة والاراء المعكوسة الذين لا يوبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظار ...
 ... يعتدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والانغماس في كلف عن خلواته من بطن أن ...
 ... التحمل بالكفر تقليدا بدل على حسن رآيه أو يشعروا بغفلة وذكائه اذ يتحقق ان هؤلاء الذين ...
 ... تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون ...
 ... بالله ومصدقون لرساله ولكنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فاضلوا واضلوا ...
 ... عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من التخييل والاباطيل ونبين أن ذلك ...
 ... هو بل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولى التوفيق لاظهار ما قصدناه من التحقيق ولما صدر الآن ...
 ... الكتاب عقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية ...
 ... اختلاف الفلاسفة تطويل فان خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراهم منتشرة وطرقهم متباينة ...
 ... متدايرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذى هو الفيلسوف المطابق والمعلم ...
 ... الاول فانه رتب علومهم وهذبه بزعمهم وحذف الحشوم من آرائهم وانتفى ما هو الاقرب الى اصول ...
 ... آرائهم وهو ارسطاطاليس وقد رتب على كل من قبله حتى على استاذة الملقب عندهم بافلاطون ...
 ... الالهى ثم اعتذر عن مخالفة استاذه بان قال افلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق ...
 ... منه (وانما) تقليدا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا يثبت ولا يقان اذهابهم عندهم وانهم يحكمون بغير ...
 ... وتجهيز من غير تحقيق ويعين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحساسة

نصروا بن سينا فله تقتصر على ابطال ما احتاراه ورأيا
 ما هجرناه واستفاد كفاه من المتابعة فيه لا يقارى
 اله فليعلم اننا مقتصر ون على رد مذاهبهم بحسب
 سب انتشار المذهب (مقدمة ثمانية) ليعلم ان الخلاف
 وسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرد كـ سميت
 به اسم الجوهر بانه موجود لا في موضوع أى القاء
 لم يريدوا بالجوهر المتخيل على ما أرادوا خصوصهم وليس
 بالنفس اذن صار متفقا عليه رجع الكلام في التعبير

اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهر وان سوغت اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في
 المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى وابطاحها يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشر
 تقول هذا انما ذكره المتكلمون في الصفات ولم يورده الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي ان
 عليك حقائق الامور بالاعادات والمراشيم فقد عرفت انه بحث عن جواز التلطف بلفظ صدق معناه
 على المسمى به فهو كما بحث عن جواز فعل من الافعال (القسم الثاني) مما لا يصادم مذهبهم فيه
 أصلا من أصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسل صلوات الله عليهم منازعتهم
 فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض بينه وبين الشمس من
 حيث انه بقدس نوره من الشمس والارض كرة والسماء محيط بها من الجوانب فاذا وقع
 القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم القمر
 بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدتين على دقة واحدة وهذا الفن
 أيضا سنأخذ في ابطاله اذ لا يتعلق به غرض ومن ظن ان المناظرة في ابطال هذا من الدين
 فقد جنى على الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبقى
 معارضة فن يطالع عليها ويحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرهما
 ومدة بقائهما الى الانجلاء اذا قيل له ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه وانما يسترب
 في الشرع وضرب الشرع ممن ينصره لا بطريقة أكثر من ضرره ممن يطعن فيه بطريقه وهو كما
 قيل عدو عاقل خير من صديق جاهل (فان قيل) فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
 الشمس والقمر لا يتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته فاذا رأيت ذلك فافزعوا الى
 ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وليس في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه
 الاثني وقوع الكسوف لموت أحد أو لحياته والامر بالصلاة عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند
 الزوال والغروب والطلوع من أين يبعد عنه ان يأمر عند الكسوف بالاستحياء (فان قيل) فقد
 روى انه قال في آخر الحديث ولا تكن الله اذا تجلى لشيء خضع له فيدل على ان الكسوف خضوع

اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطالع عليه إلا الفلاسفة ونحن لدفع هذا الخيال واستئصال هذه الخيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصمها في قواهم ونقتفي آثارهم لفظ اللفظ وتمامها في هذا الكتاب باعتبارهم أعني باعتباراتهم في المنطق ونوضح ان ما شرعوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الاوضاع في ايساغوجي وقا ايمورياس التي هي من اجزاء المنطق بمقدماته لم يتمم كنوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولا كما نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالاتي لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه ولو كان رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهمه م ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فيذهب في ان يندبى أولا بحفظ الكتاب الذي سميناها معيار العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولندكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي اطهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب (وهي) عشرون مسألة (المسألة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسألة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعة (الرابعة) في تجهيزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفى الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا يقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلا ماهية (التاسعة) في تجهيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم (العاشرة) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تجهيزهم عن القول بأن الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تجهيزهم عن القول بأن الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالارادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكروه من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والتألم في الجنة والنار بالذات والالام الجسمانية (فهذا) ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (واما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا لمخالفة ما قامنا بارجع الى الحساب والهندسة (واما المنطقيات) فهي نظري في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف مهم بالاه وسنورد في كتاب معيار العلم ما يحتاج اليه لفهم مصححون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسألة) في ابطال قولهم بقدم

بسبب التجلي (قائلا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تكذيب ما قاله او انما المروى ما ذكرناه
كيف ولو كان صحيحا لكان تأويله أهون من مكابرة أمور قطعية فيكم من ظواهر أولت بالدلة
القطعية التي لا تنتهى في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به المحدثان يصريح ناصر
الشرع بان هذا أو أمثاله على خلاف الشرع فيسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه
امثال ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادثا أو قديما ثم اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة
أو بسطا أو ممتنا أو مسدسا أو سواء كانت السموات وما تحتها ثلاثية عشرة طبقة كما قاله أو أقل أو
أكثر فذسية النظر فيه الى البحث الالهى كنسبة النظر الى طبقات البصل وعددها وعدد حب
الزمان فالقصد كونها من فعل الله فقط كيفما كانت القسم الثالث ما يتعاقب النزاع
فيه أصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الاجساد
والابدان وقد أنكر واجمع ذلك فهنا العن وتطائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم
فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ليعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن أن
مسالكهم نقية عن التناقض ببيان وجوه تنافضهم فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم الادخول
مطالب من ذكر الادخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا به بالزامات مختلفة فالزمهم
تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا أنتهض ذابا عن
مذهب مخصوص بل اجعل جميع الفرق الباطنية والفرق السنية والفرق الخوارج في معرض الحاجة
التفصيل وهؤلاء يتعرضون لاصول الدين فلتتظاهروا عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد
(مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أورد عليهم اشكال في معرض الحاجة
قولهم ان هذه العلوم الالهية عامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذكية ولا يتوصل
الى معرفة الجواب عن هذه الاشكال الا بتقديم الرياضيات والمنطقيات فن يقادهم في
كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم بحسن الطنبهم ويقول لاشك في أن علومهم مشتملة على
حله وانما يصير على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضيات (فمقول) أما الرياضيات
التي هي نظرية الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق لها بالالهييات وقول القائل ان الالهييات يحتاج
اليها تحرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج الى الطب
(وأما الهندسيات التي هي نظرية الكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها
الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكوار المتحركة في الافلاك وبيان
مقدار حرارتها فاذ سلم لهم جميع ذلك جدلا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا
يقدر ذلك في شيء من النظر الالهى وهو كقول القائل العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع
بناء عالم يريد قادري يقتصر الى أن يعرف ان البيت مسدس أو مثنى وأن يعرف عدد جذوعه
وعدد اعمامه وهو هذا ان لا يخفى فساد وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة مالم
يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة مالم يعرف عدد حباتها وهو هجر من
البرهان

البارى تعالى عليه كقديم العلة على الملول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن)
أفلاطون انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى ان يكون حدوث العالم معتقدا
له (وذهب) حاليئوس في آخره في كتابه الذى سماه ما يعتقده حاليئوس رأيا الى التوقف
في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم أو محدث نور بما دل على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك
ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالتأذي في مذهبهم
وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا
(ايراد أدلتهم) لو ذهبت أصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه
لستودت في هذه المسئلة أورا قاول كن لاخير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجرى مجرى
التحكم أو التخيل الضعيف الذى يهون على كل ناظر حله ولنة تصر على ايراد ما له موقع في النفس
مما يجوز أن ينتهض مشككا لفحول النظار فان تشكيك الضعفاء بآدنى خيال ممكن وهذا
الفن من الأدلة ثلاثة (الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لانا اذا فرضنا
القديم ولم يصدر منه العالم متلا فانه لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا
امكانا صرفا فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما ان يتجدد مرجح أو لم يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقى
العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث
الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قائم وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت
متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شئ قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترتل عن حال
الشروع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على
يخز عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان ينقلب القديم من العجز
الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله
غرض ثم تجدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد آله ثم على وجودها بل أقرب ما يتخيل ان يقال
لم يرد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مريد الوجوده بعد ان لم يكن
مريدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في
ذاته لا يجعله مريدا ولنترك النظر في محل حدوثه البين فاعنا الاشكال في أصل حدوثه وانه من
أين حدث ولم حدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث
من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له والا فإى فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث
الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل العدم آله أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلماذا تبدل ذلك
بالوجود وحدث وعاد الاشكال بعينه أول عدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة
الأولى ولا يتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من
غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آله أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال
لأن الكلام في ذلك التغيير الحادث كالكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا
واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الالهيات
أنزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدرون ها هنا على فنون من التخيل لا يمكنون منه في
غيرها فلذلك قد مناهنا هذه المسئلة وقد مناهنا أقوى أدلتهم (الاعتراض) من وجهين (أحدهما) ان *

يقال لم تذكر على من يقول ان العالم حدث ارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجده فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي اسقر اليها وان يبتدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قبله لم يكن مراد افلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل أيضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه وأركانه وأسبابه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخذه محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلام موجب فتقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مريد ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد الارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من النسب بل الامور كما كانت بعينها ثم لم يكن وجد المراد وبقيت هي بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا الا غاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظة للحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الا ان يتعلق الطلاق بحجتي الغد او بدخول الدار فلا يقع في الحال ولا يمكن يقع عند محجتي الغد عند دخول الدار فان جعله آلة بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاضر فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغد حتى لو اراد ان يؤثر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل لم يعقل مع انه الواضح وان المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يمكننا وضع هذا بشروطنا ولم نعقله فكيف نعقله في الايجابيات الذاتية العقاية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الا المانع فان لم تكن القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تأخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الا المانع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع المعزوم بل لا بد من تجديد انبعاث قصدى عند الاتحاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث أو القصد أو الارادة أو ما شئت سمع لم يحدث الا ان ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبقى حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فرجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى أولها بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها ثم انقلب الموجب موجودا بغتة من غير أمر يتجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى الغنى كم في المنطق أن تعرفون الالتقاء بين هذين المحذرين

بحد اوسط فان ادعيت حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيت معروفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بالبد ولا يخصهم اعداد ولا شك في انهم لا يكايرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا استعداد المجرد والتمسك بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا نضاهي الارادة القديمة القصور الحادثة واما الاستعداد المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ونجوز بذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمية بجميع الكتابات من غير ان يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدا العلم مع تعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليه والى علومه في غاية الاحالة ولا يمكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا حالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفسه فهو العاقل وهو العقل وهو المعقول والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لا يعلم الانفسه تعالى عن قوله كم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه الاله بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول بتم تشكرون على خصوصكم اذا قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لاعدادها ولا حصر لا حادها مع ان لها سادسا ورعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلاثين سنة فتمكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سادس ادوار الشمس فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كما لانهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشر بل لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واليلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة فيما ذات انفسه بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر او شفع ووتر جميعا أولا شفع ووتر فان قلتم شفع ووتر جميعا أولا شفع ولا وتر فبالم بطلان ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير وتر او واحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر او وتر يصير واحد شفع فكيف أعوزه ذلك الواحد الذي به يصير شفع فعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف ف بالشفع والوتر المتناهين وما لا يتناهين لا يوصف ف به (قلنا) فجملة مركبة من آحادها سادس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع ولا وتر يعلم بطلان ضرورة من غير نظر فيما ذات انفسه بل عن هذا (فان قيل) محل الغلط في قوله كم انه جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقضى واما المستقبل فلم يوجد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودهنا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل أن يخرج عنه سواء كان المعدوم موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا أن نعتقد أنه لا يخلو من كونه شفعا أو وتراسواء قدرناهما موجودا أو معدوما فان انعدمت بعدا لوجود لم تتغير هذه القضية على انا نقول هم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف

ولانهاية لها وهي تفريغ الادميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف
بالشفع ولا بالوتر فيم تذكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعى بطلان
تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا
ولهذه مذهب ارسطاطاليس (فان قيل) فالصحيح رأي افلاطن وهو ان النفس قديمة وهي
واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها واتحدت (قلنا) هذا قبح
واشنع واولى ان يعتقد محال ضرورة العقل قلنا نقول نفس زيد عين نفس عمرو وغيره فان
كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس هو نفس غيره ولو كان هو
عينه لتساووا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخله مع النفوسية في كل اضافة (وان قلتم)
انه غير واحد وانما تنقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم
وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل القابل الآفانم يعود ويصير واحدا
بل هذا يعقل فيما له عظم وكمية وتكثر وكما البحر ينقسم في الجداول والانهار ثم يعود الى البحر
(قلنا) مالا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كما ان تبين انهم لم يبحزوا خصوصهم عن
معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عن يدعى
الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (فان قيل) هذا
ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خالق العالم كان قادرا على الخلق بقدر سنة وستين ولانهاية لقدرته
فكان له صبر ولم يخفق ثم خالق ومدة الترك متناهية او غير متناهية فان قلتم متناهية صار
وجود الباري متناهي الاول وان قائم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها المكنات لانهاية
لاعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال
عن دليلهم الثاني (فان قيل) فيم تذكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه
من وجه آخر وهو ان الاوقات متساوية في جواز تعلق الارادة بها في الذي ميز وقتا عن آخر
قبله وبعده وليس محال ان يكون التقدم والتأخر مراد بل في البياض والسواد والحركة
والسكون فانكم تقولون يحدث البياض بالارادة القديمة والمحل قابل للسواد قبوله للبياض فلم
تعلق الارادة القديمة بالبياض دون السواد وما الذي ميز احدا المكنين عن الآخر في تعلق
الارادة به ونحن بالضرورة نعلم ان الشيء لا يتميز عن مثله الا لخصص ولو جاز ذلك لجاز ان يحدث
العالم وهو ممكن الوجود كما انه ممكن العدم ويخصص جانب الوجود المماثل لجانب العدم في
الامكان بغير تخصص (وان قلتم) ان الارادة خصت بالسؤال عن اختصاص الارادة وانها لم
اختصت (فان قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديما ولا يطلب صانعه وسببه لان
القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصص القديم بالاتفاق بأحد المكنين فغاية المستبعد ان يقال
العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز ان يكون على هيئة أخرى بدلا عنها فيقال وقع كذلك
اتفاقا كما قلتم اختصت الارادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقا (فان قلتم) ان هذا
السؤال غير لازم لانه وارد على كل ما يريد وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم
لانه عائد في كل وقت وملازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على
الوصف الذي وجد وفي المكان الذي وجد بالارادة القديمة والارادة صفة من شأنها تميز الشيء

عن مثله ولولا ان هذا شأنه الوقع الاكتفاء بالقدره ولكن لما تساوى نسبة القدرة الى الضدين
ولم يكن يدهن مخصص يخص الشيء عن مثله فقبل للقديم وراء القدرة صفة من شأنها
تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم يختصت الارادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى
العلم الا حاطة بالعلوم على ما هو به فيقال ان العلم عبارة عن صفة هذا شأنه اذ كذلك الارادة
عبارة عن صفة هذا شأنه اذ تميز الشيء عن مثله (فان قيل) اثبات صفة شأنه تميز الشيء عن
مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً معناه انه لا يتميز له وكونه مميزاً معناه انه ليس مثلاً له
ولا ينبغي أن ينظر ان السوادين في محايين متساويان من كل وجه لان هذا في محل وذلك في آخر
وهذا هو جب التميز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متساويان مطلقاً لان هذا فارق ذلك
في الوقت فكيف يساويه من كل وجه واذا قلنا السوادان متساويان في السوادية مضافاً
اليه على الخصوص لا على الإطلاق والافلو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا
حققت أصلاً انيضية تحقق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا أن غيرنا الارادة الشيء
عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجه بالاضافة الى غرضه
لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب يمينه ان كانت
عاده فتحريك اليمين أو سبب من هذه الأسباب ما خفي واما جلي والا فلا يتصور تميز الشيء عن
مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قواكم ان هذا لا يتصور عرفته ضرورة أو نظراً
ولا يمكن دعوى واحدة من ما وتساويكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم
الله يقارن علمنا في أمور كثيرة لم تبعدها الفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات
موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلاً ولا منفصلاً لا يعقل لاننا نعقله في حقنا (قيل) هذا
عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساقفت العقلاء الى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول
دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنه تميز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم
الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باذن الشرع ولا فالارادة
موضوع في اللغة لتعين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ
على أنا في حقنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فانا نفرض مرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما
العاجز عن تناولهما جميعاً فانه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنه تخصيص الشيء عن مثله وكل
ما ذكرتموه من المخصصات من الحسن أو القرب أو تيسير الأخذ فانا نقدر على فرض انتفاؤه ويبقى
امكان الأخذ فانتم بين أمرين اما ان قلتم انه لا يتصور التساوى بالاضافة الى اغراضه قط فهو
جماعة وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوى اذا فرض بقى الرجل المتشوق أبداً متحيراً ينظر اليهما
فلا يأخذ أحدهما بما يجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو أيضاً محال يعلم بطلانه
ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهد أو غائباً في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة
شأنه تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول أنتم في مذهبكم
ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه ما اوجب له على هيئة مخصوصة
تساوي نقائضها فلم يختص ببعض الوجوه واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل أو في اللزوم
بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي

وجدوا أن العالم لو كان أصغرا أو أكبر مما هو الآن عليه لكان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يراد منه فليست مماثلة بل هي مختلفة إلا أن القوة البشرية تضاعف عن ذلك وجوه الحركة في مقدارها وتفاصيلها وانما تدرك الحركة في بعضها كالحركة في ميل فللك البروج عن معدل النهار والحركة في الأوج والفلك الخارج المركز والاكثر لا يدرك السرفيه ولا يمكن يعرف اختلافها ولا يبعدان يتميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به واما الاوقات فتشابهة قطعيا بالنسبة الى الامكان والى النظام ولا يمكن ان يدعى انه لو خلق بعد ما خلق اوقبله بلحظة لما تصور النظام فان تماثل الاحوال يعلم بالضرورة فنقول نحن وان كنا نقدر على معارضةكم بمثله في الاحوال اذ قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الاصلح الخالق فيه لئلا لا يقتصر على هذه المقابلة بل يفرض على اصحابكم تخصص صافي موضعين لا يمكن ان يقدر فيهما اختلاف أحدهما *
اختلاف جهة الحركة والاخر تعيين موضع القطب في الحركة عن المنطقة (اما القطب) فيمانيه ان السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما ثابتمان وكرة السماء متشابهة الاجزاء فانها بسيطة لاسيما الفلك الاعلى الذي هو التاسع فانه غير مكوكب أصلا وهو متحرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول ما من نقطتين متقابلتين من النقط التي لانهاية لها عندهم الا ويتصور ان تكون هي القطب فلم تعيذت نقطتا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب الى نقطتين متقابلتين على المنطقة فان كان في مقدار كبر السماء وشكله حركة في الذي ميز محل القطب عن غيره حتى قد بين انه كونه قطبا دون سائر الاجزاء والنقطة *
وجميع النقط ستمائة وجميع اجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فان قيل لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره لخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت مكانه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض اطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الفلك يتبدل بالدور وضعها من الارض ومن الافلاك والقطب ثابت بالموضع فاعل ذلك الموضع كان أولى بان يكون ثابت الموضع من غيره (قلنا) ففي هذا نصريح بتفاوت اجزاء الكرة الاولى في الطبيعة وانها ليست متشابهة الاجزاء وهو على خلاف اصحابكم اذ اصل ما استدلالتم به على لزوم كون السماء كروي الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيه وابسط الاشكال الكرة فان التوزيع والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون الا بأمر زائد على الطبع البسيط ولا يمكنه وان خالف مذهبكم فليس يندفع الالتزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم اذ سائر الاجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم اختصت الخاصية من بين المتشابهات ببعضها وان قالوا لم يكن ذلك الا في ذلك الموضع وسائر الاجزاء لا تقبلها فنقول سائر الاجزاء من حيث انها جسم قابل لصورة متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يستحقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سماء فان هذا المعنى يشاركه فيه سائر اجزاء السماء فلا بد ان يكون تخصصه به بتحكم أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والافلاك يستقيم لهم قولهم ان الاحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم لمخصصهم قولهم ان اجزاء السماء في قبول المعنى الذي لا جمل له صارت قبول الوضع أولى به من تبدل الوضع متساوية وهذا لا يخرج عنه

(الالزام الثاني) في تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوى الجهات وتساوى الجهات كمتساوى الاوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت اوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتأليف والتسديس والمقارنة وغيرها وان كان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدء الحوادث في العالم (قلنا) لا. فان لم يكن اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الاعلى يتحرك من المشرق الى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو ان يتحرك الاعلى من المغرب الى المشرق وما تحته في مقابله فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعد كونها متعاقبة متساوية فلم تغيرت جهة عن جهة تماثلها فان قالوا الجهاتان متعاقبتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا كقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما او كما زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود. كذلك يعلم تساوى الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعاق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات ايضا (الاعتراض الثاني) على اصل

دليالهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها اسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقدا عاقل ولو كان ذلك مما لا يستغنى عن الاعتراف بالصانع واثبت واجب الوجود وهو مستند

الى ممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلها فيه كون ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذن على اصحابهم من تجويزه دور حادث من قديم (فان قيل) نحن لانبعد دور حادث من قديم أى حادث كان بل نبعد دور حادث هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله له في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضور وقت ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الاول جازان يصدر منه عند حدوث شيء آخر بسبب استعداد داخل القابل او حضور الوقت الموافق او ما يجري هذا المجرى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية او ينتهي الى قديم يكون اول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للصور والاعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا والكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك اعني الحركة الدورية وما يتجدد من الاوصاف الاضافية لها من التأليف والتسديس والتربيع وهي نسبة بعض اجزاء الفلك والكواكب الى بعض ولبعضها نسبة الى الارض كما يحصل من الطلوع والشروق والزوال عن منتهى الارتفاع والبعد عن الارض بكون الكواكب في الاوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الاقطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجبها الحركة الدورية واما الحوادث فيما يحويه مقعر فلك القمر وهو العناصر بما يعرض فيها من كون وفساد وامتزاج وافتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالاختصار ينتهي مبادئ اسبابها الى الحركة الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض ونسبتها الى الارض فيخرج

من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستندة الى الحوادث كلها وحركة السماء
 حركتها الدورية نفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسنا بالذسببة الى ابداننا ونفوسها
 قديمة فلا حرم ان الحركة الدورية التي هي موجبها ايضا قديمة ولما تشابهت احوال النفوس
 لتكونها قديمة تشابهت احوال الحركات اي كانت دائرة ابدان لا يتصور ان يصدر الحادث من
 قديم الا بواسطة حركة دورية ابدية تشبه القديم من وجه فانه دائم ابدان وتشبه الحادث من وجه
 فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث باجزائه واطرافه
 ممدد للحوادث ومن حيث انه ابدى متشابه الاحوال صادر عن نفس ازلية فان كان في العالم
 حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة قلنا هذا
 التعليل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستندة لحوادث ام قديم فان كانت قديمة فكيف
 صارت مستندة الى الحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه
 من وجه يشبه القديم ومن وجه يشبه الحادث فانه ثابت متجدد اي هو ثابت التجدد متجدد
 الثبوت فنقول اهو مبدء الحوادث من حيث انه ثابت او من حيث انه متجدد الثبوت فان كان
 من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شيء في بعض الاحوال دون البعض
 وان كان من حيث انه متجدد فما سبب تجرده في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا
 غاية تقرير الالزام ولم يفي الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سمورده في بعض المسائل بعد
 هذه كي يطول كلام هذه المسئلة بان شعاب شجون الكلام وفنونه على اناسيين ان الحركة
 الدورية لا يصلح ان تكون مبدء الحوادث فان جميع الحوادث مختصرة لله تعالى ابداه من غير
 واسطة وبطل ما قالوه من كون السماء حيا وانما تتحرك كالاختيار حركة نفسية كحركة كذا (دليل
 ثان) لهم في المسئلة (زعموا) ان القائل بان العالم متأن عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه
 ليس بخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع
 مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص
 على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها
 متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تتحرك الظل بحركة الشخص وتحرك
 الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تتحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان
 كانت متساوية فان اريد تقدم الباري على العالم هذا الزم ان يكونا حادثين او قديمين واستحال
 ان يكون احدهما قديما والاخر حادثا وان اريد ان الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات
 بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على
 الوجود وكان الله تعالى سابقا بعبدة مديدة لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول
 فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا حله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب
 قدم الزمان وهي عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم
 الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا
 ونعني بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم
 قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان ومعه عالم

وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (قال قبل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضى كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما من باب الاخر فلنجت عما يعود اليه الفرق ولا شك في انهم لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فاننا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قبل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ما مضى فدل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضى والماضى بذاته هو الزمان والماضى بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظ بين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة اليها بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لما بعد ذلك وجوداً ثانياً لكانا عنده ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به عدم الاول أو عدم الثاني الذي هو بعد الوجود وآية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضياً فبغيره بل لفظ الماضى وهذا كما بهجز الوهم عن فهم وجود مية تدل مع تقدير قبل له وذلك قبل الذي لا ينفك الوهم عنه نطن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كبهجز الوهم عن أن يقدر تناهي الجسم في جانب الرأس مثلاً الاعلى سطح له فوق فيه وهم ان وراء العالم مكاناً مائلاً واما خلاه واذ قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد مائة منه كل الوهم عن الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جازان يكون الوهم في تقديره فوق العالم خلاه هو بعد لا نهاية له خطأ وبين خطوه بان يقال له الخلاه ليس مفهوم ما في نفسه أما البعد فهو تابع للجسم الذي يتبعه اقطاره فاذا كان الجسم متناهياً كان البعد الذي هو تابع له متناهياً فانقطع الملاء والخلاء غير مفهوم في نفسه فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يقال كما ان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم يمنع من اثبات بعد وراءه فقيام الدليل على تناهي الحركة من طرفية يمنع من تقدير بعد زماني وراءه فان كان الوهم منسباً بخياله وتقديره ولا برعوى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لافوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كما في الفوق وهذا لازم فليتناهل فانهم اتفقوا على انه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كرى وليس للحركة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث انه يلي رأسك والاخر تحت من حيث انه يلي رجلك فهو اسم يتجدد له بالاضافة اليك والجهة

التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرت على الجانب الاخر من كرة الارض واقفا يحاذي أنخص قدمه أنخص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء منارها هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الاول لو جود العالم لا يتصور ان يتقلب آخر وهو كما لو قدرنا خشبة أحد طرفيها غليظ والاخر رقيق واصططحنا على أن نسمي الجهة التي تلي الدقيق قوقا الى حيث ينتهي والجانب الاخر تحتنا لم يظهر له هذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى لوجوده فذاقي له لا يتصور أن يتبدل فيصير آخر ولا العدم المقدر عند انقضاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم الذي أحده ما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصورا التبدل فيهما بالتبدل الاضافات البتة بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهل خارج العالم شيء من ملاء أو خلاه فيقولون ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان عنيت بالخارج سطحه الاعلى فله خارج وان عنيت غيره فلا خارج له وكذلك اذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل قلنا ان عنى به انه هل لوجود العالم بداية أى طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما للعالم خارج على تأويل انه الطرف المكشوف والمنقطع السطحي وان عنيت بقبل شيء آخر فلا قبل للعالم كما انه اذا عنى بخارج العالم شيء سوى السطح قبل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدؤه وجود لا قبل له فيقال ولا يعقل متناهي وجوده من الجسم لا خارج له (فان قلت) خارج سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه لا غير (بقي) انا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على ان هذا عمل الوهم انه مخصوص بالزمان والمكان فان الخصم وان اعتقد قدم الجسم يذعن وهمه لتقدير حدوثه ونحن وان اعتقدنا حدوثه رجعا أذعن وهمنا لتقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا الى الزمان لم يقدر الخصم على تقدير حدوثه زمان لا قبل له وخلاف المعتد يمكن وضعه في الوهم تقديره أو ذرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تناهي الجسم ومن لا يعتقد كل واحد يجزع تقدير جسم ليس وراه لا خلاه ولا ملاء بل يذعن وهمه لقبول ذلك ولا يمكن فيل صريح العقل اذا لم يمنع وجود جسم متناه بحكم الدليل لا يلتفت الى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجوده مفتحا ليس قبله شيء وان قصر الوهم عنه فلا يلتفت اليه لان الوهم عالم يألف جسم متناهيها الا ويجنبه جسم آخر وهو ما يخيله خلاه لم يمكن من ذلك في الغالب وكذلك لم يألف الوهم حادثا الا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل هو شيء موجود وقد انقضى فهو ذاهو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة ثانية) لهم في الزمان قدم الزمان قالوا لا شك في ان الله تعالى عندكم قادر على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة ومائة سنة

والفلسفة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدرا بعضه أمدا وأطول من البعض (فان قلتم) لا يمكن اطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ودوره فلتترك لفظ السنين (ولنورد) صيغة أخرى فنقول اذا قدرنا ان العالم من أول وجوده قد دار فاسكه الى الآن بالف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما ثانيا مثلا بحيث ينتهي الى زمانه هذا بالف ومائة دورة (فان قلتم) لا فسكانه انقلب القديم من العجز الى القدرة أو العالم من الاستحالة الى الامكان (وان قلتم) نعم ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي الى زمانه سائبا بالف ومائتي دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثالثا وان كان هو السابق هل امكن خلقه مع العالم الذي سميناه ثانيا وكان ينتهي اليها بالف ومائتي دورة والاخر بالف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة وسرعتها (فان قلتم) نعم فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف ومائتي دورة لا يمكن أن يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليها بالف ومائة دورة بل لا بد وان يخلقه قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسميناه الاول لانه أقرب الى وهمنا اذ ارتقيننا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدر المكمم الذي بعضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة له الا الزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذا العالم ليس شيئا حتى يتقدر بتقدير مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذاتية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الزمان فقبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك سلا على في سمكه أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا) لا فهو تجهيز (وان قالوا) نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بدوراء العالم له مقدار وكمية اذا لا أكبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا أكبر بذراع فورا ان العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاتية وهو الجسم أو الخلاء فورا ان العالم خلاء أو ملاء فالجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملاء والشغل للاحياء اذا الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم تجاوبهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات المكانية ورا وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس بممكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس بممكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره أشبع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمتع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو

تَحْكُمُ بَارِدُ فاسِد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر
فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغنى عن علة فقوله بما قاله الدهريون
من نفى الصانع ونفى سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذهبكم (الثالث) هو ان الفاسد
لا يجزأ الخضم عن مقابله بمثله ونقول انه لا يمكن وجود العالم قبل وجوده بمقابل وافق الوجود
الا يمكن من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى الجبر (قلنا)
لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا واتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على الجبر (وان
قلتم) انه كيف كان ممتهنا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون ممتهنا في حال ممكنا في حال
كما ان الشيء اذا اخذ مع احد الضدين امتنع ان يضافه بالاخر واذا اخذ لا معه أمكن ان يضافه
بالاخر (فان قلتم) الاحوال متساوية قبل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدارا ممكنا
أو أكبر منه أو أصغر بمقدار ظرفر ممتهنا فان لم يستحل ذلك لم يستحل هذا فهذا طريق المقاومة
(والتحقيق) في الجواب ان ما ذكره من تقدر الامكانيات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر
لا يمتنع عليه الفعل ابد الوارد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا أن يضيف الوهم
بنائه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمسكوا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده
اذ يستحيل أن يكون ممتهنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل ثابتا ويزل العالم ممكنا
وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتهن الوجود فاذا كان الامكان لم يزل
فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده
فان كان ممكنا وجوده ابدالم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابد ابطال قولنا
انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان
بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك
غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض)
بان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا وبتصور احداثه فيه واذا قدر
موجودا ابدالم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خدلا فله وهذا كقولهم في
الممكن وهو ان تقدر العالم أكبر مما هو وأخاف جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك
الاخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده مطلق لانهاية له غير
ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهي السطح
ولكن لا تتعيب بمقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود
لا يتعيب في التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعيب فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم وهو)
انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون
المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (ويشانه) ان كل
حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما أن يكون ممكن الوجود أو ممتهن الوجود أو واجب الوجود
ومحال أن يكون ممتهنا الان الممتنع في ذاته لا يوجد فقط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته
فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على انه ممكن الوجود بذاته فاذا كان
الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محال

مضاف اليه ولا يحصل الا المادة فيضاف اليها كما نقول هذه المادة قابلة للحركة والبرودة
 أو السواد أو البياض أو الحركة أي ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريقان هـ هذه التغييرات
 فيكون الامكان وصفه فالمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن أن تحدث اذ لو حدثت
 أن كان امكان وجودها مادة اعلى وجودها ولا يمكن الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء
 مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه
 مقدورا وكون القديم قادرا عليه لا نالا نعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو
 مقدور لانه ممكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور
 فيكانا قائما هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور هو تعريف للشيء بنفسه فدل ان كونه
 ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل
 أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما والامكان المعلوم غير العلم
 لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس الا المادة وكل حادث فقد سبقه
 مادة فلم تكن المادة الاولى حادثه بحال (الاعتراض) أن يقال الامكان الذي ذكره يرجع
 الى قضاء العقل في كل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سمينا واما ان امتنع سمينا
 مستحبالا وان لم تقدر على تقدير عدمه سمينا واجبا فهذه قضية عقلية لا تحتاج الى موجود حتى
 تجعل وصفه (بدليل) ثلاثة أمور (أحدها) ان الامكان لو استدعي شيئا موجودا يضاف
 اليه ويقال انه امكانه لا استدعي الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود
 في ذاته ولا مادة بطر عليه المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض
 يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان هـ هذا الامكان مضافا الى الجسم
 الذي يطر بان عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس
 البياض في نفسه ~~ممكنا~~ ولا له نعت الامكان وانما يمكن الجسم والامكان مضاف اليه
 فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل
 أن العقل في القضية بالامكان لا يقتصر الى وضع ذات موجودة يضيف اليها الامكان والثالث ان
 نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بانفسهم ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي
 حادثه على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة
 فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم
 هـ هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم
 بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه
 والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران
 اثنان (أحدهما) تابع والاخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقل عن تقدير الامكان وغفلت
 عنه لمكاننا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها وان كان العقول غفلت عنها ولو عدت
 العقول والعقل لا يبقى الامكان لا محالة وأما الامور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا
 وصف اضافي يستدعي موجودا يضاف اليه ومعنى الممتنع الجمع بين الضدين فاذا كان المحال
 أبيض كان ممتنعا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه بوصف بصفة

فعمد ذلك يقال ضدهم متنع عليه فيكون الامتناع وهو ما اضافنا قائلنا بوضوح مضاف اليه أما
الاول فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنًا فغلط
فانه ان أخذ مجرد ادون محمل له كان ممتهنًا لا يمكننا وانما يصير ممكنًا اذا قدر هيئته في الجسم
فالجسم مهيئًا لتبدل هيئته والتبدل ممكن على الجسم والا فليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف
بامكان وأما الثالث وهي النفس فهي قد عرفت فربق ولكن ممكن لها التعاقب بالابدان فلم
يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتقد فريق منهم انها منطبعة في المادة تابعة للزجاج على
ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى
مذهب من سلم انها حادثة وليست منطبعة فعناء ان المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة
فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلها علاقة معها
اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعًا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد
الامكان والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكر من ان معنى قضاء العقل عليه والعلم
يستدعي معلوما (فتقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية فانها ثابتة في
العقل عندهم وهي معلوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماً في الاعيان حتى صرح
الفلاسفة بان الكليات موجودة في الازهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات
شخصية وهي محسوسة غير معقولة وليكنها نسب لا يثير العقل منها قضية مجردة عن المادة
عقائدية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون
ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال
هي صورة وجودها في الازهان لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو
قدر عدم العقلاء أو غفائهم ما كان الامكان ينعدم فتقول ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا
الكلمية وهي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك
قولنا في الامكان ولا فرق بين البابين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله فكذلك القول في
الامكان فالالزام واقع والمقصود اطهار تناقض كلامهم (وأما العذر) عن الامتناع فانه مضاف
الى المادة الموصوفة بالشئ اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله محال
وليس ثم مادة يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله تعالى
بذاته وبوحدته ووجب الانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه
فليس منفردا فان زعموا ان انفراده عن النظر واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه
(قلنا) فمعنى امكان وجود العالم عندنا ان انفراد الله تعالى عنه ليس كانفراده عن النظر فان
انفراده عن النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فتكاف الامكان اليه
بهذه الحيلة كما تكافوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الوجوب ثم باضافة
الانفراد اليه بنعت الوجوب (وأما العذر) عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردا
فهو حق أعني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي
ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان
سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفس

فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطبعاً فيه كما انه اضافة الى الابدان المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفعل اذ لم يكن انطباع في الموضعين (فان قيل) قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوها ما اوردوه من الاشكال (قاناً) المعارضة تبين فساد الكلام لاحتمال وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الاتكذيب مذهبهم والتعريف في وجوه أدلتهم بما تبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فذلك لا يخرج عن مقصود الكتاب ولا نسـتقصي القول في الأدلة الدالة على المحذور اذ فرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم ولما اثبت المذهب الحق فسندست فيه كتاباً بعد الفراغ من هذا ان شاء التوفيق ان شاء الله ونسبهم قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسألة) * في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه أزلي لا بداية لوجوده فهو أبدي لانهاية لا تحزنه ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضاً كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في الابدية والاعتراض كالاغراض من غير فرق فانهم يقولون اذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول وجاري علة وعالیه ينوamenع الحدوث وهو بعينه جاري في الانقطاع وهذا مسالكهم الاول (ومسالكهم الثاني) ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد نفيه اثبات الزمان (ومسالكهم الثالث) ان امكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما نحصيل ان يكون أزلياً ولا نحصيل ان يكون أبدياً لو ابقاء الله تعالى أبداً اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثاً وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لا محالة الا بوالله دليل العلاف فانه قال كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل قط لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وان لم يكن متساوفاً واذا تبين اننا لا نبعد بقاء العالم أبداً من حيث العقل بل نجوز ابقاءه وافناءه وانما يعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه . بالاعتقـول (وامامسالكهم الرابع) فهو جار لا نهـم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث ينجمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحادثة فيها (والجواب) عن السـكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين آخرين (الاول) * ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مدية والارض الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تقل الا على هذا المقدار فلما لم تقل في هذه الآمال الطوال دل على انها لا تفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد وان يكون فيها ذبول لكن التالي محال فالتقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يضاف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تفسد فلا بد وان تقل فهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة

شرط وهو ان نقول ان كانت تفسد فساد اذ بوليا فلا بد وان تبدل في طول المدة أو بين انه لا فساد
 الا بطريق الذبول حتى يلزم النال للمقدم ولا يسلم له انه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد
 وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بفترة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا
 وانه لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يعتبر الذبول واما التفاته الى الارصاد فمحال لانها
 لا تعرف مقدارها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب
 منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يقرب للحس فعلاها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار
 جبال وأكثروا الحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب
 وهذا كما ان الباقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوته
 مائة سنة لم يكن نقصانها محسوساً فاعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد
 كنسبة ما ينقص من الباقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد
 أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس يتركها العقل وأوردنا هذا الواحد ليكون عبرة
 ومثالا لما تتركناه واقصرنا على الأدلة الأربعة التي نحتاج الى تكاف في حل شبهتها كما سبق
 (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل سبب معدوم له
 ومالم يكن منه عدم ما تم انعدم فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة
 القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريد العدم ثم صار مريداً فقد تغير ويؤدي الى ان يكون
 القديم وارادته على ذات واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى لوجود ثم من الوجود
 الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزيد
 ههنا اشكالا آخر اقوى من ذلك هو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلاً ثم صار
 فاعلاً وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله وتوجد ابعداً ان لم يكن له فعل والآن
 أيضاً لا فعل له فاذا لم يفعل شيئاً والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً واذا اعدم العالم وتجدد
 له فعل لم يكن في ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم
 وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً وعدم العالم
 ليس بشيء أو موجوداً حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجده الموجد ولا شك ان هذا اختلف
 المتكلمون في التفصي عن هـ اذ اربع فرق وكل فريق اتهم محالاً (اما المعتزلة) فانه لم قالوا
 فعله الصادر منه موجود وهذا الفناء بخلافه لا في محل فيعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الفناء
 المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر فيتم سائل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها)
 ان الفناء ليس موجوداً معقولا حتى يقدر خلقه ثم ان كان موجوداً فلم ينعدم بنفسه من غير معدوم
 ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان الخال يلاقى المحلول فيجتمعان
 ولو في لحظة فاذا جازا جميعاً لم يكن ضداً فلم يفته وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين
 يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله تعالى لا يقدر على اعدام
 بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء بعدم جواهر العالم كلها لانها اذا لم
 تكن في محل كان نسبتها الى الشكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية) حيث قالوا ان
 فعله الاعدام والاعدام عبارة عن موجود يحدثه في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به معدوماً

وكذلك الوجود عندهم بايجاد محدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا ايضا فاسد اذ فيه كون القديم محل الحوادث ثم هو خروج عن المعقول اذ لا يعقل من الایجاد الوجود منسوب الى ارادة وقدرة فانبات شيء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانها تعني بانفسها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها وهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولا كنن باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله البقاء انعدم العدم المبقى وهو ايضا فاسد لما فيه من منكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك والله متجدد الوجود والعقل ينبوع عن هذا كما ينبوع عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل الغاضي بان الشعر الذي على رأس الانسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالامس لامنه حتى يقضى به أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو ان الباقى اذا بقي ببقاء فيلزم ان تبقى صفات الله ببقاء وذلك البقاء يكون باقيا فيحتاج الى بقاء آخر ويتسلسل الى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تعني بانفسها وأما الجواهر فانها تعني بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرقتي الاشعرية ما لو الى ان الاعدام ليس بفعل انما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا الوجه بان العالم حادث فانهم مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطريق يقرب مما ذكرناه وبالحجة عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل لهم مه ما اوقد النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هو ماء والمادة الاولى وهي الهیولی باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهیولی بصورة الماء ثبة ولبست صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا بمادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما يتبدل علمها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان أمكن ان نذب عن كل واحد وتبين ان ابطاله على أصالكم لا يستقيم لاشتمال أصولكم على ما هو من جنسه وليكن الانطوول به ونقتصر على قسم واحد ونقول بكم تذكر ونعني من يقول الایجاد والاعدام بارادة القادر فاذا اراد الله تعالى اوجد واذا اراد اعدم وهو معنى كونه قادرا على السكال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما قولكم ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما يتجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قلتم) انه ليس بشيء فكيف صدر منه (قلنا) او هو ليس بشيء فكيف وقع وليس معنى صدره منه الا ان ما وقع مضاف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم أصلا على الاعراض والصورة ونقول العدم ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا نشك في ان العدم يتصور طريانه على الاعراض فالموصوف بالطريان معقول وقوعه شيء أولي بسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى قدرة القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي يارأون عندنا

لا يعدم الشيء الموجود وانما معنى انعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات
لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا
أبيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطاري عدم السواد وهو اذا فاسد
من وجهين (أحدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد أم لا فان قالوا لا فقد كبروا
المعقول وان قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن أو غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذا الشيء لا يتضمن
نفسه وان قالوا غيره فذلك الغير معقول أم لا فان قالوا لا فيم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه
متضمنا عتريف بكونه معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او
حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالوصف بالحادث كيف لا يكون معقولا
وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان كذبا
وبعد اذ قيل بل انه معدوم كان صدقا فهو طار لا محالة فهوذا الطاري معقول فيجوز ان يكون
منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا يعدم عند عدم الابداه فان
الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عند عدم تقابل الملازمة والعدم أي
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو
صدقه بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كاتطباع اشباح
المحسوسات في الرطوبة الجلية دية من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع
الى استفتاح وجود من غير زوال ضده واذا عدمت كان معناها زوال الوجود من غير
استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طار أو عقل وقوع العدم الطاري وما عقل وقوعه
بنفسه وان لم يكن شيا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا انه مما انصور وقوع حادث
بارادة قديمة لم يفرق الحال بين ان يكون الواقع دائما أو وجودا (مسئلة) في بيان تلبسهم
بقوله ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس
بحقيقة (وقد اتفقت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو صانع العالم
وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى من
ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة شئ من الفعل والفاعل اما
الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختارا عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد
والله تعالى ليس مریدا بل لا صفة له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوم ما ضروريا (والثاني) ان
العالم قديم والفعل هو الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد
لا يصدر منه عندهم الا واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه
(والحق) وجه كل واحد من هذه الوجودات الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل
عبارة عن من يصدر منه الفعل مع الارادة مع الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد
وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمعلول من العلة يلزم لزوم ما ضروريا لا يتصور من الله تعالى
دفعه لزوم النظم من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل في شئ بل من قال ان
المراج بفعل الضوء والشخص بفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجوز توسعا خارجا عن الحد
واستعار اللفظا كنفاء بوقوع المشاركة بين المستعار له والمستعار عنه في وصف واحد وهو ان
الفاعل سبب على الجملة والمراج سبب الضوء والشمس سبب النور وكنى الفاعل لم يعم
فاعلا

فاعلا صانعا مجرد كونه سببا بل بكونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والمجر ليس بفاعل والجسد ليس بفاعل وانما الفعل للحيوان لم ينكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا وللعجز فعل عندهم وهو الهوى بالثقل والميل الى المركز كما ان النار فعلا وهو التسخين والعاثط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما يسمى ذلك الشيء مفعولا ونسب سببه فاعلا ولا يقال كان السبب فاعلا بالطبع او بالارادة كما انه لا يقالون انه كان فاعلا بل لا او بغيره بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالهوى الى ما يقع بغيره كذلك هو جنس وينقسم الى ما يقع بالطبع والى ما يقع بالاختيار بدليل اننا اذا قلنا فعل بالطبع لم يكن ضد القولنا بالاختيار ولادفعنا ونقضنا له بل كان يسانا النوع الفعل كما اذا قلنا فعل مباشرة بغيره لم يكن نقضا بل كان تنويها وبيانا واذا قلنا فعل بالاختيار لم يكن تنويها بل كان يسانا النوع الفعل كما اذا قلنا فعل كقولنا فاعلا فعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فاعلا بالطبع متناقضا كقولنا فاعلا ومافعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز ان يسمى كل سبب باى وجه كان فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجدار لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه من الكلمات المشهورة الصادقة فان سمي الجدار فاعلا فبالاستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز اذ يقال المحريم هوى لانه يريد المركز وبطامه والطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم لم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان (واما) قولكم ان قولنا فاعلا عام وينقسم الى ما هو بالطبع والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو كقول القائل قولنا اراد عام وينقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم ما يريد وهو فاسد اذ الارادة تتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة (واما) قولكم ان قولنا فاعلا بالطبع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة والى الفهم التفاضل ولا يشتد نقضه بالطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي فعلا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو تنكير على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده لانه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز يقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة بقيا لا مجازيا كقول القائل تكلم بلسانه ونظر بعينه فانه لما جازان يستعمل النظر في القاب مجازا والكلام في تحريك الرأس واليد حتى يقال قال برأسه أى نعم لم يستفهم ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفى احتمال المجاز فلهذا امرلة القدم فليتنبه لحل الخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا انما تعرف من اللغة والافق قد ظهر في العقل ان ما يكون سببا للشيء ينقسم الى ما يكون مريدا والى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذا العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والنجم يبرد والسقمونيا تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقوانا يضرب معناه يفعل الضرب وقوانا تحرق معناه تفعل الاحراق وقوانا يقطع معناه يفعل القطع (وان قاتم) ان كل ذلك مجاز كنتم

متحكمين فيه من غير مستند (والجواب) ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل) عليه اننا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين (أحدهما) ارادى (والآخر) غير ارادى أضاف العقل الفعل الى الارادى وكذا اللغة فان من ألقى اناسا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قبله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المرید وغير المرید على وجه واحد لا بطريق كون أحدهما أصلا وكون الآخر حرمة استعماله فلم يضاف القتل الى المرید لغة وعرفا وعلامة ان النار هي العلة القريبة في القتل وكائن الملقى لم يتعاط الا الجمع بينهما وبين النار ولا يمكن ان كان الجمع بينهما وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة مسمى قاتلا ولم تسم النار قاتلا لا بنوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مریدا عندهم ولا مختارا للفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا (فان قيل) نعى بكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم ولو قدر عدم الباري لانعدم العالم كما لو قدر عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعيه بكونه فاعلا فان كان المخصم يأبى ان يسمى هذا المعنى فعلا فلا مشاحة في الاسامى بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونطقتم بلفظه تنجها بالاسلاميين ولا يتم الدين باطلاق الالفاظ الغارغة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معتقديكم مخالفين للمسلمين ولا تلبسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلقوها ونفيت حقيقتها والمقصود من هذه المسئلة الكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فاعلا لله على اصحابهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل انخراج الشئ من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذا الم وجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الاحداث الم وجود بعد عدم فليتبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد والعدم المجردا وكلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به أصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقى انه متعلق به من حيث انه موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وأنه لانسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة دائمة واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعلا وأدوم تأثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال بغنى ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصف للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لا كل وجود وهو وجود مسبق بالعدم فيقال كونه مسبقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدوره من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشراطه في كونه فعلا اشتراط مالا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان غنيتكم به انه لا يستأنف له

وجوده بغيره فصح وان عنيتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه
 يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل
 موحدا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايحاده مقرر ان يكون الفاعل
 موحدا وكون المفعول موحدا لانه عبارة عن نسبة الموحدا الى الموجد وكل ذلك مع الوجود
 لا قبله فاذن لا يحد الا الموجودان كان المراد بالايحاد النسبة التي يكون بها الفاعل موحدا
 والمفعول موحدا (قالوا) ولهذا قضينا بان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو
 فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما
 تخيلتموه من أن الباري لو قدر عدمه لبقى العالم اذ ظننتم انه كالبناء مع البناء فانه
 ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس بالباري بل هو باليبوسة المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه
 قوة مسكة كالبناء لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه (والجواب) ان الفعل
 يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه
 لا يتعلق به في ثاني حال الحادث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه
 حادث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحادث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه
 بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل
 الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا
 بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا لفاعل وليس كل
 ما شرط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وأرادته
 وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجد فـ كان
 وجود الفاعل وأرادته وعلمه شرط ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم
 بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متأخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا
 وقديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حركة
 اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده كانت اليد مع الماء
 قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لا تفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعل
 من جهة فان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها
 معلولة ومعقولة ولا يمنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحصيل
 ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم
 فإذن ان يكون فعل ثم سواء كان متأخرا عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحصل الفعل القديم
 فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له (وأما المعلول) مع العلة فيجوز
 ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لا يكون القديم عالما لا كلام
 فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا ومعلول العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا
 فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز تجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لغيره
 كان متجاوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع قديمة دائمة لم تخرج حركة
 الماء عن كونها فعلا تلبس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المراد

ولوقد ذكرناه قد علمنا كانت حركة الاصبع مع فعله لانه من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فهمه هذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أى وجهه كان فيكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلوم الى العلة ثم سلمتم تصورا لدوام في نسبة العلة فنحن لا نعلم ان يكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائما النسبة الى الله تعالى فان تسعوا هذا فعلا فلا مضايقة في التسميات بعد مظهرها المعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا لبيان انكم تتجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا لتحقيقا ولا العالم فعلا لتحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منه لكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الاشياء واحد والمبدء الاول واحد من كل وجهه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكونه فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجماله ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو اول المخلوقات وهو عقل مجرد اى جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبدءا ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما فان فعل بقوة الشهوة خلاف ما تفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول وتسود وجه الانسان وتدين بهض الجواهر وتصاب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار ويخت بالقدوم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدء الاول اذ ليس في ذاته اختلاف ائنيبية وكثرة كما سيأتى في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول او الذى هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آله اذ لا موجود مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآله الاولى فلم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوجه وعلة لا آخر تحته الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهوى وقد صار اجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجودهما معا بعللة أخرى والفلان عندهم كذلك فانه جرم ذو انفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواءهما وكيف وجدت هذه المركبات أم من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحد أو من علة مركبة فيمتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدء بسيط وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع التقاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هو في محال كالأعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى

الى ما هي محال غيرها والى ما ليست بحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسبها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسبها عقولا مجردة أما الموجودات التي تحل في المحال كالأعراض فهي حادثة ولها عمل حادثة وتنتمي الى مبدء أو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما الكلام في الاصول القائمة بانفسها الا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخصها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي أوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعاق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تترفع عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشوم فلك القمر والسماء ويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدءاه وقد سمينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي يسمى ما كان عقلا أو ما اريد ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور عقل ونفس والفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشوم فلك القمر وهي المادة القابلة للفساد والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تترج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فثبت لواحد لا يلزم لآخر فخرج منه ان العقول بعد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أي جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تمثيل لا محالة ولا يتصور كثرة في العلول الال الامن وجه واحد وهو انه بعقل مبدءاه بعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من العلولات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه بعقل مبدءاه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه بعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التمثيل من أين حصل في العلول الاول ومبدءاه واحد فنعقول لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به بعقل نفسه ولزم ضرورة لا من جهة المبدء ان عقل المبدء وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك العلول لا من جهة المبدء أمور ضرورية اضافية أو غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدءا لوجود اكثر فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقى المركب بالسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه تحركات

وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لوحكام الانسان عن منام رآه لا استدلال به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي قصادي المطلب فيها تخمينات لقل انبساط رهات لاتفيد غلبات الظنون ومداحل الاعتراض على مثله لا تنحصر ولا كنانة رد وجوها معدودة (الاول) هو اننا نقول ادعيت ان احدهم معناني الكثرة في المعلوم الاول انه ممكن الوجود فنقول كونه ممكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا ينش منه كثرة وان كان غيره فلا قائم في المبدأ الاول كثرة لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجوب فوجوب الوجود غير نفس الوجود فلنجزم بدور الاختلافات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قائم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره قلنا فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دليل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على العام فكذا الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته ووجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن الا يبقى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفى والالتباس أصلا لا يمكن أن يقال موجود وليس بموجودا وواجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبدأ عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته الا في العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبدأ لغيره فان العقل مطابق للعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعقل والمعقول منه أيضا واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولا لعلته فانه كذلك والعقل مطابق للمعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلا تصدر منه الاختلافات ولنترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدة تترول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالعقل والعقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من وجهين (احدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر المحققين وزعموا ان الاول بعلم نفسه مبدأ لفيض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها بانواعها عقلا كابلا جزئيا اذ استقبحوا قول القائل المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلومه عقل يفيض منه عقل ونفس فالك وجوب فالك ويعقل نفسه ومعلوماته الثلاث وعالته ومبدأه فيكون المعلوم أشرف من العلة من حيث ان العلة ما قاص منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة أمور (والاول) ما عقل الانفسه وهما العقل نفسه ونفس المبدأ ونفس المعلومات ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله أحقر من

كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه أشرف منه اذا كان هو لا يعقل
الانفسه فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الى ان أبطلوا كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله
من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت في شعوره بنفسه فقط وهكذا
يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المذكريين لقوله تعالى ما أشهدتهم
خاقي السموات والارض ولا خاقي أنفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان أمور الربوبية
يستولي على كنهها القوي البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل
واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان لباب معقولاتهم رجعت الى ما لوحى في منام لتعجب
منه (والجواب الثاني) هو ان من ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفسه انما حاذر من لزوم الكثرة
اذ لو قال به لازم ان يقال عقله غيره غير عقله نفسه وهذا لازم في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل
الانفسه لانه لو عقل الاول غيره لمكان ذلك غير ذاته ولا فقر الى علة غير علة ذاته ولا علة الالة
ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته وتبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه (فان
قيل) لما وجد عقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك بعلة أو بغير علة فان كان
بعلة فلا علة الا المبدأ الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات
المعلول (فالثاني) كيف صدر منه وان لزم بغير علة فيلزم الاول موجودات كثيرة بلا علة
ويلزم منها الكثرة ولا يعقل هـذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على
الواحد ممكن والممكن يقتصر الى علة فهـذا اللازم في حق المعلول ان كان واجب الوجود لذاته
فقد يبطـل قولهم واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل
وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضروري
في كل معلول أما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون
الالة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول انما يظهر من لزوم العلم
بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة في علمه بالمبدأ محال فانه لا مبدء له وليس هو من ضرورة
ذات المعلول وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعلول الاول
ذات نفسه أعين ذاته أم غيره فان كان عينه فهو محال لان العلم به بالمبدء لو كان غيره
فليكن كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه تريب مع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته
وعقله نفسه وعقله بدهاؤه ممكن الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره
فيظهر تخميس ومـذا يعرف تعمق هؤلاء في الهوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث
لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه
تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم
فلا بد لكل واحد من مبدء اذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه مـعلة
مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدهما بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان
الجرم الأقصى على حـده مخصوص في الكبر فاخصا صـه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد
على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنا له أصغر منه أو أكبر فلا بد من مخصص بذلك المقدار زائد على
المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل

لأسائر المقادير يجوز أن يقال العقل يحتاج إلى علة بسيطة (فان قيل) سببه أنه لو كان كبريته
للكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كن أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول
وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يقتصر إلى علة موجهة فان كان كافيا
فقد استغنى عن وضع العال فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه
الموجودات بعلة رائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر إلى علة وذلك أيضا لا يكفي الاختصاص
بالمقادير بل يحتاج أيضا إلى علة التركيب (المثال) هو ان الملك الأقصى انقسم إلى نقطتين
هما العظميان وهما نابتا الوضع لا يصارقان وضعهما واجزاء المنطقة يختلف وضعهما فلا يحلوا ما
ان تكون جميع أجزاء الملك الأقصى متشابهة فلم يلزم تعيين نقطتين من بين أسائر النقط
لكونها ما قطبين أو أجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص ليست في البعض فاستدأ تلك
الاختلافات والجزم الأقصى لا يصدر إلا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب إلا بسيطاً في
الشكل وهو الكروي ومتشابه في المعنى وهو الخلو عن الخواص المميزة وهذا أيضا لا يخرج منه
(وان قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ أو غاياتها ثلاثة أو
أربعة والباقي لم نطلع عليه وعدم ضرورتنا على عينه لا يشك ككفا في ان مبدأ الكثرة كثره وان
الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد
بلغت آلافا صدرت من المعلول الأول فلا يحتاج ان يقصر على جرم الملك الأقصى في نفسه بل
يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الملكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية
والسمائية بأنواع كثيرة لازمة في عالم تطالعوا عليها فيقع الاستغناء بالمعلول الأول ثم يلزم عليه
الاستغناء بالعلة الأولى فانه اذا حار تولد كثره يقال انها لازمة لبعلة مع انها ليست ضرورية في
وجود المعلول الأول جازان بقدر ذلك مع العلة الأولى ويكون وجودها لابعلة ويقال انها
لازمة لابعلة ولا يدري عدد ما وكلما تخيل وجودها بلاءة مع الأول تخيل ذلك بعلة
مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني اذ ليس بينهما ما يفارقه في زمان ولا مكان فاما
لا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون موجودا بعلة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه
(فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى رادت على ألف وبعدها ان تبلغ الكثرة في المعلول الأول
إلى هذا الحد فذلك أكثرنا الوسائط (قلنا) قول القائل ببعدها ذارجم بان لا يحكم به في
المعقولات الا ان بقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما ارادوا العيص انامهما اجاوزنا الواحد
واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الأول لا من جهة العلة لازم وانان وثلاثة وما المحيل لاربع
وخمس وهكذا إلى الألف والافن يتحكم بجمعة مداردون مقدار فليس بعدد مجاورة الواحد مدر
ر هذا أيضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعلول الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب ونجمه من
الكواكب المعروفة المسماة ألف وبف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون
والتأثير والخصوسه والسعادة فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة
الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السهل في التبريد والتسخين والسعادة
والخصوسه ويختلف مقاديرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الشكل نوع واحد مع هذا الاختلاف
ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان

اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائعها دل على اختلافها كذلك الكواكب مختلفة في
ويقتصر كل واحد على صورة واحدة لا صورة واحدة لا لاختصاصه بطبيعته المستغنية أو البردة
أو المسعدة أو المنحسة وعلة اختصاصه بموضعه ثم لاختصاص جماعاتها بأشكالها ثم المختلفة
وهذه الكثرة ان تصوران تعدل في المعلوم الثاني تصوري المعلوم الأول ووقع الاستغناء
(الاعراض الخماس) وهو اننا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحكيمات الفاسدة
ولكن كيف لا تستحيون من أنفسكم في قولكم ان كون المعلوم الأول ممكن الوجود اقتضى وجود
جسم الفلك الأقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه وعقله الأول اقتضى وجود
عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب وانه ممكن الوجود
وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجوده فلك فيقال وأي مناسبة بين
كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيان
آثران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه فكذلك في وجود آخر اذا كان الوجود
قضيه لا تختلف باختلاف ذات الممكن اناسا كان او ملكا او فلكا فاست ادري كيف يقنع
الجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات
(فان قال قائل) فاذا ابطأتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اترجمون انه يصدر من الشيء الواحد
من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون المعقول وتقولون المبدأ الأول فيه كثرة فتتركون
التوحيد أو تقولون لا كثرة في العالم فتتكبرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون
الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض مجاهد وانما غرضنا ان
نشوش دعاويهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة
المعقول أو انصاف المبدأ بصفات قديمة أزلية مناقض للتوحيد فدعواتان دعوتان باطلتان
لا برهان لهما عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون
الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال
المبدأ الأول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد بخلاف المتخالفات والمتجانسات
كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بالضرورة ولا بالنظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون
بالمعجزات فيجب قبوله (وأما البحث) عن كيفية صدور الفعل من الله بالأرادة ففضول
وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبات ومعرفة ما يرجع حاصل نظرهم الى ان
المعلوم الأول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن حيث انه يعقل نفسه صدر
منه نفس الفلك ومن حيث انه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه جملة لاظهار
مناسبة فلتقبل ما أدى هذه الامور من الانبياء وليصبر قوافها اذا لم يعقل ليس يحملها
ولترك البحث عن الكيفية والماهية وليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك
قال صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله (مسئلة) في بيان محزهم
عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فنقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو ان
العالم حادث وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول
بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدر أو ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا

ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) فتدروا أن العالم قديم
ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال (فان قيل) نحن
إذا قلنا ان لا الصانع الترد به فاعلاختاراً يفعل بعد ان لم يفعل كما شاهد في أصناف النعمان
من الخياط والنساج والبنائين بل معنى به علة العالم ونوعه المبدأ الأول على معنى انه لا علة
لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمينا صانعاً فمبدأ العالم أول وثبوت وجوده لا علة لوجوده
يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فانا نقول) العالم موجوداته اما ان يكون لها علة أولاً
علة لها فان كان لها علة فذلك الله لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان
تتسلسل إلى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي إلى طرف فالأخيرة علة أولى لا علة لوجودها
فسميها المبدأ الأول وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فانا لم نعن به
الاموجود الا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هو السموات لانها
عدد ودليل التوحيد يمنع فيه عرفاً بل انه يتطرق في صفة المبدأ لا يجوز ان يقال انه تعالى واحد
أو جسم واحد أو خمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصورة والهيولى والمبدأ الأول
لا يجوز ان يكون مركباً وذلك يعرف بنظر ثمان والمقصود ان موجوداً لا علة لوجوده ثابت
بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعينه بالمبدأ الأول (والجواب) من
وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم ان تكون اجسام العالم قديمة كذلك لا علة لها
وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثمان فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد
هذه المسألة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسألة هو ان نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات
لها علة ولعلها علة ولعلها علة علة كذلك وهكذا إلى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات
عالم لانهاية لها لا يستقيم منكم فانا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغیر واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا
سبيل إلى دعوى الضرورة وكل مسأله ذكرتموه في النظر بطل عليكم بتجويز حوادث لا أول لها
وإذا جاز ان يدعى في الوجود ما لانهاية له فلا يبعد ان يكون بعضها علة للبعض وينتهي من
الطرف الآخر إلى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر إلى علة لا علة لها كما ان
الزمان السابق له آخر وهو الآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة
معاني المحال ولا في بعض الاحوال والمدة دوم لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي ويلزم منكم في
النفوس البشرية المفارقة للأبدان فانه لا تقف عندهم والموجود المفاخر للبدن من النفوس
لانهاية لا عداها لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة إلى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد
بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه وبه انه وان كان الكل بالنوع واحداً فعندكم
في الموجود في كل حال نفوس لا عدا لها (فان قيل) النفوس ليس لبعضها ارتباط ببعض
ولا ترتيب لها لا بالطبيع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لانهاية لها اذا كان لها ترتيب
بالوضع كالاجسام فانه امر تبيينه بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب بالطبيع كالعمل والمملولات
وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طوره بأولى من عكسه فلم أحاطم
أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق رغم تذكره على من يقول بان هذه النفوس
التي لانهاية لها لا تخلو عن ترتيب اذ يوجد بعضها قبل البعض فان الأيام والليالي الماضية

لانهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الاثنان
خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايتهما ان يقال
انها قبل المعلوم بالطبع كما يقال انها فوق العلول بالذات لا بالمدى كان فاذا لم يستعمل ذلك في القبول
الحقيقية الزماني فينبغي ان لا يستعمل في القبول الذاتي الطبيعي ما بالهم لم يجوزوا أجساما
بعضها فوق البعض بالمدى كان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير
نهاية وهل هذا الاتحدكم بارد لا اصل له (فان قيل) البرهان القاطع على استحالة العل الى غير نهاية
ان يقال كل واحد من آحاد العال ممكن في نفسه أو واجب فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان
كان ممكنا قال كل موصوف بالامكان وكل ممكن فيفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل
الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة له
لوجوده يراد بالممكن ما لو حوذه علة وان كان المراد هو ذا فنخرج الى هذه اللفظة فنقول كل
واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة
زائدة على ذاته خارجة عنه وان اريد باللفظ الممكن غير ما اردناه فهو راسخ فيهموم (فان قيل)
فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان اردتم بالواجب
والممكن ما اردناه فهو راسخ فيهموم المطلوب فلا بد لم انه محال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم
القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم وآحاد الذوات حادثة وهي ذات أوائل والمجموع لا أول
له فقد تقوم مالا أول له بذوات أوائل وصدق ذات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع
وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد
يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد ان له علة وبعضه يصدق على المجموع ولا يصدق على
المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار وأظلم بالليل وكل واحد
حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فتبين ان من يجوز حوادث لا أول لها
وهو صور العناصر الاربعة والمتغيرات فلا بد من انكار عالى لانهاية لها ويخرج من هذا
انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى ان الحكم المخصص
(فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا صور العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة بالفعل
رمالا وجوده لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يبعد ما يقدر
في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها عللا لبعض فالانسان قد يمرض ذلك في وهمه
وانما الاشكال في الموجود في الاعيان لا في الازهات ولا يبقى الا في النفوس الاموات وقد ذهب
بعض الفلاسفة الى انها كانت واحدة أزلية قبل التعلق بالابدان ومنه ما قد يفتقر الى ابدان تتحد
فلا يكون فيها عدد فضلا عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للمزاج
وانما هي في المرتبة عديمة ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذن لا وجود للنفوس الا في
حق الاحياء والاحياء الموجودون محصورون ولا تنفك النهاية عنهم والمعدودون لا يوصفون
أصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذ افترضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال
في النفوس اوردناه على ابن سينا والشاربي والمحققين منهم اذ حكوا بان النفس جوهر قائم
بنفسه وهو لا يختار ارساطا طاليس والمعتبرين من الأوائل ومن علم ان هذا الاشكال يفتقر الى

هل يتصور ان يحـ دت شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها قال دوردة وان كانت منقضية ففصول موجود فيها بقي ولا ينقضى غير مستحيل وبهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمى او جنى او شيطان او ملك او ماشيت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم اذا ثبتت ادورات لانهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وان لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما مالا لعله له واستدلوا لهم على هذا بما يمكن (المسالك الاول) قولهم انهم قالوا كنا اثنتين لكان نوع وجوب الوجود مة ولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود مة لولا وقد اقتضت ملة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا مالا لارتياط لوجوده بعله بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو لعله وليس زيد انسانا لذاته اذ لو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا لذاته بل بعله جعلتهما انسانا وقد جعل عمرو ايضا انسانا فتكثر الانسانية بتكرر المادة الحاملة لها وانه بالزيادة معلول له ليس لذات الانسانية فكذاك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر به هذا ان واجب الوجود لا يلد وان يكون واحدا (قلنا) كم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او لعله تنقسم خطأ في رضاء عنه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلا يستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحضر ثبوت موجودين لا علة لهما وليس أحدهما علة الاخر فقولكم ان الذي لا علة له لا لعله لذاته او لسبب تقسيم خطأ لان نفي العلة واستثناء الوجود عن العلة لا يطلب له علة فاي معنى لقول القائل ان مالا لعله لعله لعله لذاته او لعله اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غـ برء مفهوم في نفسه والذي ينبغي ان لا يكون من لفظة نفي العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل ان هذا برهان من خرف لا أصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لا علة لوجوده ولا علة له لذاته لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معلا لا أيضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلا كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نفي صفات الائمات فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او لعله فان كان لذاته فينبغي ان لا تسكون المحمرة لونا وان لا يكون هذا النوع أعنى اللونية الالذات السوداء وان كان السواد لوناً لعله جعلته لونا فيبقى ان يعقل سواد ليس بلون أى لم يجعله لعله لونا فان ما ثبت للذات زائد على الذات لعله يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود واما كـ يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولاً يمنع ان يكون لغير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته او لعله لذاته قولاً يمنع ان يكون لغير ذاته بحال (مسئلة) انهم (الثاني) ان قالوا لو فرضنا واجب الوجود لسكانا متساينين من كل وجه أو مختلفين فان كانا

تساوي من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذ السوادان هما انسان اذا كثائي محلي
وفي محل واحد لو كن في وقتين أو السوادوا في حركة في محل واحد في وقت واحد وهما انسان
بختلاف ذاتيهما أما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد
ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص أنه شخصان
ولو كن ليس يتبين بينهما مناصرة واذا استحال التساؤل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم
يمكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو اما ان
يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود
ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا
في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالقول وواجب
الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم أيضا بالقول الشارح اذ لا تركيب ذاته
من أمور يدل القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية
الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون
الانسان مركبا من أجزاء تنقسم في الحد بالفاظ تدل على تلك الأجزاء ويكون اسم الانسان
لمجموعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود ودون هذا لا تتصور الاثنية (والجواب) انه مسلم
انه لا تتصور الاثنية الا بالاناصرة في شيء ما وأن المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما
ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول فتحكم محض فما
البرهان عليه (ولنرسم) هذه المسئلة على حيا لها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول
لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبنى اثبات وحدانية الله تعالى عندهم
بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة
ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تطرق الى الذوات من خمسة أوجه الاول بقبول
الانقسام فعلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالانقسام
القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني)
ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كالانقسام الجسم الى الهولي
والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر
فهما شيان مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا أيضا
منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي جسم
ولا مجموعهما أما منع مجموعهما فاعلم ان أحدهما لا ينقسم بالكمية اعني التجزئة فعلا
أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج
الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر
سواء ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير
العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة للوجود كن وجوب الوجود
مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات ولزمت كثرته في واجب الوجود وانتفت
الوحدة (الرابع) كثرة عقابته تحصل بتركيب الجنس والنوع فان السواد سواد ولون

والسوادية غير اللونية في حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان فاطق والحيوان جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثيرة فزعموا ان هذا أيضا منفي عن المبدأ الاول (والخامس) كثيرة تلزم من جهة تقدير ماهية وثقة يد بوجود تلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود الوجودي دعاءها ويضاف اليها وكذا المثلث مثل له مادية وهوانه ش كل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزأ من ذات هذه الماهية مقوم لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان له ماض جودا في الاعميان أم لا ولو كان الوجود مقوما لماهية لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا وجودا كالسماء أو عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسانية من زيد وعمر وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان هذه كثيرة تجب ايضا في عن الاول فيقال ليس لماهية وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كما ان الانسانية والشجرية والسائية ماهية دلوية ماهية لا يمكن الوجود الواجب لازما تلك الماهية غير مقوم لها واللازم تابع ومعلوم سيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا فانهم يقولون للباري انه مبدء او اول وموجود وجوه واحد وقديم وباق وعالم وعقل وعاقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيق ومتلذذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب فينبغي ان نحقق مذهبهم للتفهيم أولا ثم نشغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم رمي في عمالة (والحمدة) في فهم مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد واغاثة اكثر الاسامي باضافة شئ اليه أو اضافة شئ الى شئ أو سلب شئ عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلب وكثرت الاضافات وليكن الشأن في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدء فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له الى معلولاته (واذا قيل) موجود فعناء معلوم (واذا قيل) جوهر فعناء الوجود معلوم باعنه المحلول في موضع وهذا سلب (واذا قيل) قديم فعناء سلب العدم عنه أولا (واذا قيل) باق فعناء سلب العدم عنه آخر او يرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا لمعوقا بعدم (واذا قيل) واجب الوجود فعناء انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ في علة له سلب وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل) عقل فعناء انه موجود يبرئ عن المادة وكل وجوده هذه صفته فهو عقل أي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذا صفته أي هو يرى عن المادة فاذن هو عقل وهو ما عاين ان معنى واحد (واذا قيل) عاقل فعناء ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه وذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورية من ذاته الذي هو عقل بمعنى انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شئ

مستور عنه ولا عقل نفسه كان عاقلا ولا كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولا كان عقله بذاته لا يراد على ذاته كان عقله لا ولا يبعدان يقصد العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لا يكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا بوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا اول بالفعل ابد او ما لا يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى (واذا قيل) خالق وفاعل وبارئ وساير صفات الفاعل فعناء ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجود غيره حاصلا منه وتابع الوجوده كما يتبع النور الشمس والاشنان النار ولا تشبهه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فليس هو كذلك فان الشمس لا تشبه بفيضان الضوء منها ولا النار بفيضان الاشنان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدء الوجود غيره ففيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع حرا الشمس عن المريض بسببه لا باعتباره ولكنه عالم به وهو غير كاره ايضا له وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره اى انظر وان كان الواقف ايضا يريد الوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي سبب الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضى اى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في ان يفيض عنه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدء انعم له فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل علمه فيضان الكل فان النظام الموجود يتبع النظام المعقول بمعنى انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علمه فيضان الكل علمه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدء الكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني فهذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل) قادر فلا معنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذى قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقتدرات التى بفيضانها ينظم الترتيب فى الكل على ابلغ وجوه الامكان فى الكمال والحسن (واذا قيل) انه يريد لم نعلم به الا ان ما يفيض عنه ليس هو غادلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله فى فيضان الكل علمه ففهم هذا المعنى ان يقال هو راض وجازان يقال للراضى انه يريد فلا تكون الارادة الاعين القدرة ولا القدرة الاعين العلم ولا العلم الاعين الذات قال كل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا لكان مستقيما او صفا كمالا من غيره وهو محال فى واجب الوجود ولو كان علما على قسمين علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخر تعلمنا كشيء لم نشاهد صورته ولو كان صورته فى انفسنا ثم احده ثناء فيكون وجود الصورة مستفادا من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثانى وان تمثيل النظام فى ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نفس او كناية خط فى نفوسنا كافيا فى حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منها هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولو كانا لقصورنا فليس يكتفى تصورنا لاجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة تنبعث من قوة

شوقية لمحرك منهما مع القوة المحركة للعضل والأعصاب في الأعضاء الآلية فيتحرك بتحريك العضل والأعصاب اليد أو غيرها أو يتحرك بحركتها القلم أو آلة أخرى خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد أو غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا إرادة بل كانت القدرة فبئنا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فإنه ليس مركبا من أجسام تنبت القوى في أطرافها فكانت القدرة والإرادة والعلم والذات منه واحدا (وإذا قيل له) حتى لم يرد به إلا أنه عالم على يفيض عنه الوجود الذي هي فعلا له فإن المحي هو الفاعل الإدراك فيكون المراد به ذاته مع إضافة إلى الأفعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فإنها لا تتم إلا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الإدراك والفعل فحياته عين ذاته أيضا (وإذا قيل له) جواد فعنا أنه يفيض عنه الكل لا يفرض يرجع إليه والجود يتم بشيئين أحدهما أن يكون للنعم عليه فائدة فيساووه منه فاعل من يهب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالجود والثاني أن لا يحتاج الجواد إلى الجود فيكون أقدمه الحاجة نفسه وكل من يجود لا يمدح أو ينفي عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيب وليس بجواد وإنما الجود الحقيقي لله تعالى فإنه ليس يفتنى به خد لا صاعن ذم ولا كمالا مستفاد يمدح فيكون الجواد اسم منبأ عن جوده مع إضافة إلى الفعل وساب للفرض فلا يؤدي إلى الكثرة في ذاته (وإذا قيل) نعم يمدح فاما أن يراد به وجوده بريأ عن النقص وأمكان العدم فإن الشر لا ذات له بل يرجع إلى عدم جوهر أو عدم صلاح حال لجوهر والا فالوجود من حيث أنه وجود خير فيرجع هذا الاسم إلى الساب لا مكان النقص والشر وقد يقال خير لما هو سبب لنظام الأشياء والأول مبدأ النظام كل شيء فهو خير ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع إضافة (وإذا قيل) واجب الوجود فعنا هذا الوجود مع سبب له لم جوده وإحالة على عدمه أولا وآخرا (وإذا قيل) عاشق ومعشوق ولذ يذو ملئذ فعنا أن كل جمال وبهاء وكمال فهو محبوب ومعشوق لذى الكمال ولا معنى للذة إلا إدراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في إحاطته بالمعلومات لو أحاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة أعضائه وبأجمل له أدراكه لضرورة كل كمال هو ممكن له لو أمكن أن يتصور ذلك في إنسان واحد كان محال الكمال ومات ذاب به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فإن السرور لا يتم بما يزول أو يخشى زواله (والأول) له البهاء الأكل والجمال الأتم إذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال مع الأمن من إمكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال فبه وعشقه لذلك الكمال فوق كل إحباب والتذاهبه فوق كل التذاهب لانه نسبة لذاته إليها البتة بل هي أجل من أن يعبر عنها باللذة والسرور والطيبة إلا أن تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الإبعاد في الاستعارة كما نستعمله لفظ المرید والختار والفاعل مع القطع ببعده إرادته عن إرادتنا وبعده قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد أن يستبدع عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود أن حاله أشرف من أحوال الملائكة وأخرى بأن يكون منبوتا وحالة الملائكة أشرف من أحوال الناس ولولم تكن لذة الألفي شهوة البطن والفرج لكان حال النصارى والخمير برأسرف من حال الملائكة وليس لها لذة أي للمبادئ من الملائكة

الملائكة المجردة عن المادة الا السور بالشعور بما خصت به من الكمال والجمال الذي لا يخشى زواله وليكن الذي لا اول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان العدم نوع شين ونقص فليس شئ برشاهن كل شين مطلقا سوى الا اول فهو الخبير المحض وله البهاء والجمال الا كل شئ هو معشوق عشقه غيره اولم يشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره اولم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله له وعقله له لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد. فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فبين انه لا يصلح على اصالحهم والى ما لا يصلح اعتقاده فبين فسادهم ولنعلم الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم نفيا وانبيا بين محجزهم عن اقامة الدليل وانهم لكل واحد مسئلة على حيا لها * (مسئلة) * اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت شرعا ويجوز اطلاقها لغة وان كان ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علما وقدرة واصفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه الصفات لو طرأت عليه لكانت علم انها زائدة على الذات ان تجردت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غيرنا لخرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شئ من اذاتنا احدهم اعلى الا نخرج عن ان هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قدرنا ايضا عقل كونهما شين فاذن لا تخرج هذه الصفات بان تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وهم يعرفون استحالة الكثرة من هذا الوجه وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان (ولهم) ما كان (الاول) قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا فاما ان يستغنى كل واحد عن الآخر في وجوده او يقتصر كل واحد الى الآخر او يستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر فان فرض كل واحد منهما تغنيا فلهما واجبا الوجود وهو الاثنية في المطلقة وهو محال واما ان يحتاج كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحدهما او واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه بذاته وهو مستغنى عن كل وجه من غيره فاما احتياج الى غيره فذلك الغير عاقل لا يرفع ذلك الغير لا متمتع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدهما يحتاج دون الآخر فالذي يحتاج ماول والاراجب الوجود هو الآخر ومعهما كان مع لولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض) على هذا ان يقال المختار من هذه الاقسام هو القسم الانحسري وان كان ابطالكم القسم الاول وهو الاثنية في المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة في هذه المسئلة وما بعد هذا هو فرع عن هذه المسئلة كيف تبني هذه المسئلة عليه وان كان المختار ان يقال الذات في قوامه غير

محتاج الى الصفات والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال ان اردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلية فلم قات ذلك وبعيد احتمال ان يقال كما ان ذات واجب الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفته قد يمتعه ولا فاعل لها وان اردت بواجب الوجود ان لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه مع هذا قديم لا فاعل له في المحل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلة علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل المعار والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته وليكنها تكون مقررة في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التامس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افتر كل موجود الى محل يقوم فيه وافتر كل ايضا للزم التسلسل كما افتر كل موجود الى علة وافترت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا قلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره اذ علمنا في ذاتنا ذاتا محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل عاتم الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تنزل الذات بهذه الصفة وجودة بلا علة لها ولا لصفاتها (واما العلة القابلية فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الى الذات ومن أين يلزم ان ينفى المحل حتى تنفى العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل في كل طريق امكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان اردت بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب أصلا ولا هوها ان مع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسالك الثمانية) قولهم ان العلم والقدرة فيما ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات فلا دلالة لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي طارئة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما لما هيته ويبريد ذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود هو هذا هو الاول مع تعبير عبارته (فمنقول) ان عنيت بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا ان الذات علة فاعلية له وانها مفعولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عنيت) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا لم فلم يمتنع هذا فبان بعبارة بالتابع أو العارض أو الملول أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذا لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات بالموصوفات ولم يستحيل ان يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له في كل احوالهم تهويل بتعبيح العبارة بتسميته كما هو باننا تابعا ولا زيار معلولا وان ذلك مستمكر فيقال له ان ار يدب ذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولم يكن له محل هو قائم فيه فليس بغير هذا المعنى

المعنى باى عبارة أريد فلا استعالة فيه. وربما هو لوابتدع العبارة من وجه آخر فقالوا هذا
 يؤدي الى ان يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذا الفى المطابق من
 لا يحتاج الى غير ذاته وهـ. ذاك كلام له ظلى فى غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات
 الكامل. تى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياء فكيف
 يكون محتاجا فيه كيف يجوز ان يعبر عن ملازمة الكمال بالحاجة وهو كقول الفاضل الكامل
 من لا يحتاج الى كمال فالحاجة الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا
 الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المتنافية للحاجات لذاته
 فكيف تنسك صفات الكمال التى بها تتم الاشياء بمثل هذه التخيلات اللفظية (فان قيل) اذا ثبتتم
 ذاتا وصفة وحاولوا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى مركب ولذلك لم يجوز ان
 يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول الفاضل كل تركيب يحتاج الى مركب كقوله كل
 موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لا علة له ولا موجد له وكذلك يقال هو
 موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته. هو قديم بلا علة (واما الجسم)
 فانما لم يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يتخلو عن المحوادث (ومن) لم يثبت له
 حدوث الجسم يلزمه ان يجوز ان يكون العلة الاولى جسما كما نسلمه عليكم من بعد وكل
 مسالكهم فى هذه المسئلة تخيلات خيالاتهم لا يقدر على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات
 فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون
 ان الاول يعلم غير ذاته ففهم من يسلم ذلك ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته (فاما الاول) فهو الذى
 ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلى لا يدخر تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات
 التى يوجب تجدد الاحاطة بها تغيرا فى ذات العالم (فبقول) علم الاول بوجود كل الانواع
 والاجناس التى لانهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غيره فقد اثبتتم كثرة ونقصتم
 القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم يتميز واعين يدعى ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سفه فى عقله وقيل حد الشئ الواحد ان يستحيل فى الوهم الجمع فيه بين النفس
 والاثبات والعلم بالشئ الواحد لما كان شيئا واحدا استحالة ان يتوهم فى حالة واحدة موجودا
 ومعدوما لما لم يستحيل فى الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير
 علمه بنفسه اذ لو كان هو. كان نفية نفياله واثباته اثباته اذ يستحيل ان يكون زيد
 موجودا وزيد معدوما معنى هو بعينه فى حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك فى العلم بالغير مع العلم
 بنفسه وكذا فى علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الاخر فهما
 اذن شيان ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا
 التوهم محالا فكل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة
 (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته بمبدأ الكل فيلزمه العلم بالكل بالقصد
 الشافى اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا بمبدأ ذاته حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته بمبدأ لغيره الا
 ويدخل الزيف فى هذا بطريق التضمن والازوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة
 فى ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون فى نفس الذات كثرة (والجواب) من وجوه (الاول) ان

قولكم انه يعلم ذاته مبدءاً متحكماً بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط وأما العلم بكونه مبدءاً فيز يدعى
 العلم بالوجود لان المبدئية اضافة للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن
 المبدئية اضافة لتكثرت ذاته وكان له وجوده مبدئية وهما شيئان وكلما يجوز ان يعرف
 الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولاً الى ان يعلم لان كونه معلولاً اضافة له الى علته وكذلك كونه
 له اضافة له الى معلوله فالإلزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءاً اذ فيه علم بالذات
 وبالعلم بدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بل العلم الذي
 ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني)
 ان قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه شياً بغيره كما
 يحيط بذاته كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وبعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم
 اذ يقبل احد المعلومين الفضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو
 كان العلم باحدهما عين العلم بالآخر لم يقدّر وجود احدهما دون الآخر وليس ثم آخر منهما
 كان الكل واحداً فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفى
 الكثرة من يقول انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل
 بنوع كلي والكمالات المعلومه له لا تنتهي فيكون العلم المتعاقب بهما مع كثرتهم وتغايرهما واحداً من
 كل وجه وقد خالف ابن سينا في هذا غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفسه احترازاً
 عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفى الكثرة ثم يثبت العلم بالغير ولما استحيى ان
 يقول ان الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واماً غيره فيعرفه
 و يعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فيترك هذا حياءً من هذا المذهب
 واستند كافاً منه ثم لم يستحي من الاصرار على نفى الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره
 بل بجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة
 لظهور التناقض فيه في أول النظر فاذن ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا
 يفعل الله بن ضل عن سبيله وظان ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل)
 اذا ثبت انه يعرف نفسه مبدءاً على سبيل الاضافة فالعلم بالماضي واحداً من عرف الابن
 عرفه بعرفته واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة ضمناً فيكثر المعلوم ويتعد العلم فكذلك هو
 يعلم ذاته مبدءاً لغيره فيتعد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد واضافته اليه
 ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشئ ويعلم
 علمه بالشئ فانه يعلم بذلك العلم وكل علم هو علم بنفسه ويعلمونه فيتعد المعلوم ويتعد العلم
 ويدل عليه أيضاً انكم ترون معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا يصغونه بعلوم
 لانها لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم
 لانها لا نهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل وجه لم يتصوره علاقة بعلوم
 بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير الكثرة حتى بالغوا فقالوا
 لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود كان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئاً واحداً له حقيقة ثم يوصف
 بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعل هذا الوجه لا يمكن

تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثيرة اجل وابلغ من اللازم في تقدير وجود
مضاف الى ماهية (واما العلم) بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات الابن
وذات الابن وهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمين بالعلمين السابقين اذ هما
من شرطه وضرورته والافعال يعلم المضاف اولاً لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها
مشرط بالباقي فممكن ان اداع علم الاول ذاته مضافاً الى سائر الاجناس والانواع بكونه
مبدأ لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالبدئية اليها والالم
يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم من علم شيئاً علم كونه عالماً بذلك بعينه فيكون المعلوم
متعدد اذ فالعلم واحد ليس كذلك بل يعلم كونه عالماً يعلم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلم
ولا نقول بتسلسل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لانه
وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه متفرق بنفسه بمعلومه الذي هو سواد
وغافل عن علمه بالسواد وليس له تمتاً اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفت
واما قولهم ان هذا ينقاب عليكم في معلومات الله تعالى فانها غيرة من ماهية والعلم عندهم واحد
فنقول نحن لم نخض في هذا الكتاب نحوض المهددين بل نحوض الهاديين المعترضين ولذلك
سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تهديد الحق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما لا يلزمكم
مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويسمى الاقدام في اشكاله فلا
يجوز لكم ابراده وهذا الاشكال منقلب عليكم ولا يحصى لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود
تجهيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم في دعاويكم واذا ظهر
عجزكم في الناس من يذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تتصل بنظر العقل بل ليس في
قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب التمرع صـ لو ان الله عليه تفكروا في خلق الله
ولا تفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرق المعتقد صـ قد الرسل بدليل المجزة
المقتصرة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بتطويع العقل المتبعة
صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق العالم والمريد
والقادر والحي والمنتبه عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعروفة بالجهل من ذلك حقيقة وانما انكاركم
عليهم بنسبتهم الى الجهل بل بسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس
ودعواكم انا قد عرفنا ذلك بسالك عقليته وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم في
دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فابن يدعي ان براهين الالهيات قاطعة لبراهين
الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما
المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الا نفسه في دفع هذا الاشكال فنقول ناهيك
عن باب هذا المذهب ولو لانه في غاية الرككة لما استمكن المتأخرون عن نصرته ونحن نفيه على
وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف
نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى آحاد الناس فضلاً
عن الملائكة بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف اموراً خرسواها ولا شك في ان العلم شرف
وان عدمه نقصان فابن قولهم انه عاشق وممشوق لان له الهباء الاكل والجمال الا انهم رأوا جمالاً

لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر عنه
 وأي نقصان في عالم الله يز يدعي هذا (وليته يجب) العاقل من طائفة يتفقون في المقولات
 برسمهم ثم ينتهي آخر نظرهم إلى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له أصلاً بما يجري في
 العالم وأي فرق بينه وبين الميت إلا في علمه بنفسه وأي كمال في علمه بنفسه مع جهله بغيره
 وهذا مذهب تفني صورته في الافتضاح عن الاطناب والايضاح (ثم يقال هؤلاء) لم يتخلصوا
 من الكثرة مع اتقنهم هذه الخساري أيضاً (فأنا نقول) علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قائم)
 أنه غيره فقد جاءت الكثرة (وإن قائم) أنه عينه فما لفظ لبيدكم وبين قائل أن علم الانسان
 بذاته عين ذاته وهو حقاقة اذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غائبة
 وبقائه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قائم) أن الانسان قد يخلو عن العلم
 بذاته فيطرا عليه فيكون غيره لا محالة (فنقول) الغيرية لا تعرف بالباريان والمقارنة فإن عين
 الشيء لا يجوز أن يطرا على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصبر هو ولم يخرج عن كونه غيراً
 فبأن كان الأول لم يزل عالماً بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسع الوهم بتقدير الذات ثم
 طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم فليس
 له ذات ثم علم قائم به (قائلاً) الحقاقة ظاهرة في هذا لكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي
 موصوفاً وقوا القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به
 فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وثلاثية أنه قائم بنفسه
 فكذلك في كل الاعراض وبالذريق الذي يستحيل أن تقوم صفات الاجسام بنفسها دون جسم
 هو غير الصفات بعين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة والقدرة والارادة
 أيضاً لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياء تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك سائر الصفات
 فاذن لم يقنعوا بسبب الاول من الصفات ولا بسببه الحقيقة والماهية حتى ساووه أيضاً القيام
 بنفسه وردوه إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على اناسذين بعد هذا
 يحجزهم عن اقامة الدليل على كونه طامساً بنفسه وبغيره في مسألة مثله مقرر (مسألة) في ابطال
 قولهم ان الاول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في
 حق العقل بالجنس والفصل وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه أنه اذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي
 أنه لم يفصل عنه بمعنى فسمي فلم يكن له حد اذ الحد ينظم من الجنس والفصل وما لا تركيب
 فيه فلا حده وهذا نوع من التركيب وزعموا أن قول القائل أنه يساوي العلول الاول في كونه
 موجوداً وجواهاً وعلة لغيره ويباينه بشيء آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو
 مشاركة في لازم عام ولفظ بين الجنس واللازم في الحقيقة وإن لم يفترق في العموم على ما عرف
 في المنطق فإن الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود
 ويكون مقوماً لذاته فيكون الانسان حياً داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية وكان جنساً
 وكونه مولوداً ومخلوقاً لا يلزم له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخل في الماهية وإن كان لازماً عاماً
 ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يسهل في ارضاء زعموا ان الوجود لا يدخل في ماهية بل هو
 مضاف إلى الماهية لا لازماً لا يفارق كالماء أو اريد ابعاد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فاشارة

في الوجود ليست مشاركة في الجنس وأما مشاركته في كونه علمه أخيره كسائر العال فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل أيضا في الماهية فان الماهية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات بأجزاء ماهيته فليس المشاركة فيه المشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا تتخذ الأشياء إلا بالمقومات فان حدث بالوازم كان ذلك رسما للتمييز لا لتصل ويرد حقيقة الشيء فلا يقال في حد الماهيات انه الذي تساوى زواياه القائمة من وان كان لازما عاما لكل ماهيات بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهر فان معنى كونه جوهر انه موجود لا في موضوع والوجود ليس بجنس فبان يضاف اليه أمر ساي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مضافا بل لا يضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمحدده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن أن يعرف انه موضوع أولا في موضوع بل بمعنى قولنا في رسم الجوهر انه موجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع واسمنا معنى به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هوله لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشارك غيره فلم ينفصل عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد فلهذا تفهم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وإبطال (أما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكايمة المذهب فمعرفة استعماله ذلك في حق الاول حتى ينتمى عليه نفى الاثنية اذ قائم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شيء ويباينه في شيء والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فنقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استعماله ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في نفى الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لواحد من الاجزاء أو الجملة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداه وان كان لا يصح للاجزاء دون المجتمع ولا للمجتمع دون الاجزاء فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيننا أن ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العال والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما العظام التي اخترعوها في لزوم تصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفت فوهبه وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قدر غنائه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فلهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسان هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الانسان هل تستغنى عن نفسه اذا انضم اليها شيء آخر فهو هذا بعد عن الكثرة من الصفة والمرصوف ومن أي وجه يستحيل أن تنقطع تسلسل العلولات على علتين احدهما علة السموات والاخرى علة العناصر أو احدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما

بين الحجرة والحجارة في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن تغرض في الحجرة تركيباً جنسياً
وفصلها بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثيرة لا يقدح في وحدة الذات فمن
أى وجه يستحيل هذا في العال و بهذا يتبين بحججهم عن نفى الماهية صانعين (فان قيل) انما
يستحيل هذا من حيث ان ماهية المباشرة بين الذاتين ان كان شرطاً في وجوب الوجود فينبغي أن
يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطاً ولا الاخر شرطاً فكل ما لا يشترط
في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (قلنا) هذا كما ذكرناه
في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التاميس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فابطرح
فاننا لانسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الفاعل له قدیم وان كان
المراد بهذا اللفظ واجب الوجود ولينبغي ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد
والتيان ولا يقوم عليه دليل فيبقى قوله ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هوس
فان ما لا علة له قدیمنا انه لا يعمل بكونه لا علة له حتى يطالب شرطه اذ هو كقول القائل ان
السوادية هل هي شرط في كون اللون لوناً فان كانت شرطاً لم كانت الحجرة فيقال أما في حقيقة
فلا يشترط واحد منهما ما أعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل وأما في وجوده فالشرط
أحدهما لا يعينه أى لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل بل فكذلك من يشبعتين ويقطع
التسلسل لهما فيقول يتباينان بفصول واحد الفصل شرط الوجود لا محالة ولكن لا على
التعيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجوداً مضافاً الى الماهية زائداً على الماهية
ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الا وجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها
وكما ان فصل السواد وفصل الحجرة لا يشترط اللونية في كونهما اللونية انما يشترط في وجودها
الحاصل لعل ذلك يتبين ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب الاول
كاللونية لا لون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لانسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود
على ما سندينه في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن العقول ورجع
حاصل الكلام الى انهم ينوون التثنية على نفى التركيب الجندى والفصل الى ثم ينوون ذلك على
نفى الماهية وراء الوجود فها ابطالنا الاخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو
بيان ضعيف الثبوت قريب من بيت العنكبوت (المالك الثاني الازام) وهو انقول ان لم
يكن الوجود الجوهرية والمبدئية جنساً لانه ليس بقولاً في جواب ما هو فالاول عندهم عقل
مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى باللائكة عندهم التي هي معلولات
للاول عقول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة شمات الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول أيضاً
بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لوازمه وهما مشتركان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن
المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من الاوازم بل هي الماهية وهذه
الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتبايناً بشئ آخر فقد علمت الاثنية من غير
مباشرة وان باينتها فبالمباشرة غير مابه المشاركة العقلية والمشاركة فيها مشاركة في الحقيقة
فان الاول عقل نفسه وعقل غيره فلهذا من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة
وكذا المعلول الاول وهو العقل الاول الذي أبدعه الله من غير واسطة وشارك في هذا المعنى

والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها
 بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير إلى
 ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم ^{بوجه} في ابطال قولهم ان وجود
 الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له
 كالماهية لغيره والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بمعرفة ذلك
 بالضرورة أو النظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) لانه لو كان له ماهية
 لكان الوجود مضافا اليها وتابعا لها ولا زوالها والتابع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا
 وهو متناقض فنقول بهذا رجوع الى منبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول
 له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة أي ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان
 أحبوا أن يسموه تابعا ولا زوالا فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود بل لم يزل
 هذا الوجود قديما من غير علاقة فاعلية فان عنه والتابع المعلول انه علة فاعلية فليس كذلك
 وان عنوا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الاعلى قطع تسلسل العال وقطعه بحقيقة
 موجودة وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان قيل) فتكون الماهية
 سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة
 لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر
 وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العال فان انقطع
 فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل
 براهينهم تحكيمات مبناه على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لو لم ونسلم ان الدليل قد دل على
 واجب الوجود بالذات الذي وصفه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلا لهم هذا يرجع الى
 دليل نفي الصفات ونفي الانقسام الجذسي والفصل الى الا انه انخفض واطرف لان هذه الكثرة
 لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والافعال العقل يتسع لتقدير ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية
 موجودة فتكثر اذ فيها ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الوجود الواحد مفعول بكل
 حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول بوجود
 بلا ماهية ولا حقيقة غير مفعول وكما لا نعقل عدم امرس الا بالاضافة الى موجود يقدر عدمه
 فلا نعتل وجود امرس الا بالاضافة الى حقيقة معينة لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين
 واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود
 لم يعقل الوجود فكأنهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل عليه انه لو كان هذا مفعولا
 مجازا ان يكون في المعلولات وجود لا حقيقة له يشارك الاول في كونه لا حقيقة ولا ماهية له
 ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلولات وهل له سبب الا انه غير مفعول
 في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فبأن ينفي علة لا يصير مفعولا وما يعقل فبأن يقدر له علة لا يخرج
 عن كونه مفعولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد طعنوا انهم من ينزهون فيما يقولون
 فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ
 الوجود ولا معنى له اذ لم يضاف الى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية

(قلنا) ولا معنى للواجب الاتقي العلة وهو سلب لا يقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة حتى توصف بانها الالة لها ولا يتصور عدمها الا معنى الواجب الالهى ان على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو المساهية والوجود ليس بمساهية فكذلك لا يزيد عليه (مسئلة) في تعبيرهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فنعول) هذا انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيفتقر الى محدث واما انتم اذا قلتم جسم سابق لاول لوجوده مع انه لا يتخلو عن الحوادث فلم يمنع ان يكون الاول جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الا امر كما انقسم الى جزئين بالكية والى الهوى والصورة بالقسم المعنوية والى اوصاف يختص بها الاحالة حتى يبين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطالنا هذا عليكم وبيننا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان مملولا وقد تكاملنا عليه وبيننا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا وجود له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير موجودات لا موجود لها ادنى العدد والتثنية بنفوه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي المساهية سوى الوجود وما هو الا اساس الاخير فقد اسـ تأصلناه وبيننا تحكيم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه علة له فلا يكون الجسم اولاً (قلنا) نفس فاعلة لوجود جسمنا ولا نفس الفلك مجردة علة لوجود جسمه عندكم بل هما وجودان بـله سواهما فاذا جاز وجودهما قد عين جازان لا يكون لهما علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق ذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه جسم لا يخلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفس تختص بخاصة تتبأبها ان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاستحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهده من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الوجود الاول مالا يضاف الى موجود أصـ لا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره لا يدل على استحالة منه فكذلك نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدر من الاجسام فهو مقدر بقدر يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى محض يخصه فلا يكون اولاً (قلنا) هم تنكرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار يجب ان يكون عليه لنظام الكل ولو كان اصغر منه أو أكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض الجرم الاقصى منه مقدرا بمقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولو كان تعين بعض المقادير لا يكون النظام متعلقا به فوجب المقدار الذي وقع ولم يجز خلافاً فكذلك اذا قدر غير معلول بل لو انبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ للخصيص مثل ارادته مثلا

لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما الزموه على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلنا انهم في ذلك في تعيين جهة حركة السماوات في تعيين نقطة القطبين فاذا بان انهم مضطرون الى تجويرية يزال شي عن مثله في الوقوع به - له فتجويرية بنفسه بعللة كتجويرية بعللة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في نفس الشيء فيقال لم يختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خص - صته بهذا القدر عن مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يقتصر الى علة وهذا لا يخرج عنه - فان هـ - هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثلي الذي لم يقع فالسؤال متوجه - انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصاً على اصله - م وهم يذكرون الارادة المميزة وان لم يكن مثله فلا يثبت الجواز بل يقال وقع كذلك قديماً كما وقع بالعللة القديمة بزمهم - ويستمد الناظر في هـ - ذالكلام عما اوردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقائمة سا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين بهذا ان من لا يصح - يدق بحديث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم أصلاً (مس - ثلة) في تعبيرهم عن اقامة الدليل على ان للعالم صانعاً وعللة (فنقول) من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم - م في قولهم انه يقتصر الى صانع وعللة واما انتم فما الذي يمنعكم من مذهب الدهرية وهو ان العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الاجسام هي الحوادث وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشوفلك القمر واجسامها ووادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالالتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي دلالها الى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بالاعلة اعني الاجسام فسامعني قولهم ان هذه الاجسام وجودها بعللة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به ان الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما دعيه من صفات واجب الوجود وان البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض فبعضها علة للبعض الى ان تنتهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها ومن تأمل ما ذكرناه علم بحجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والاحسان كما صرح به فريق وهم الذين وفوا بمقتضى نظره ولاء (فان قيل) الدليل عليه ان هذه الاجسام اما ان تكون واجبة الوجود وهو محال واما ان تكون ممكنة وكل ممكن منتهى الى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ممكن الوجود فكل قابلية انهم منغمات في هاتين اللفظتين فلم يدل الى المفهوم وهو في العلة واثباتها فـ كما أنهم يقولون هذه الاجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهري لا علة لها فالفلاسفة يذكرون ادعاءني بالامكان هـ - ذانقول انه واجب وليس بممكن وتوهم ان الجسم لا يمكن ان يكون واجباً بكم لا اصل له (فان قيل) لا يمكن ان الجسم له اجزاء وان الجملة انما تتقوم بالاجزاء وان الاجزاء تكون سابقة على الذات في

الجملة (قلنا) فانه يمكن كذلك فاجملة تقوم بالاجزاء واجتماعها ولا علة للاجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك الالة تعالىة فلا يمكنهم ردها هذا لاجساد كروية من لزوم نفى الكثرة عن الوجود الاول وقد ابطنا عليهم ولا سبيل لهم سواء فبان ان من لا يمتنع حدوث الاجسام فلا اصل لاعتقاده في الصانع اصلا (مسئلة) في تجهيز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) اما المسلمون لما انحصروا عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله ربه فانه وكان ما عداه حادثا من جهة بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وان يكون معلوما لما يريد فيعلموا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته ولم يبق الا ذاته ومعهما اثبت انه يريد عالم بما اراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله تعالى وعرفوا بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه يريد لاحداث العالم فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يحدث بارادته فن ابن عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراج كلامه يرجع الى فنيين (الفن الاول) ان الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعاقب المساعدة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة بتدبير المادة اى البدن واذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تدنس بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المنعدية اليه من الامور الطبيعية انه كشف له حقائق المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما عداه صفة فهو عقل محض ردها اذا تعنى بالعقل ان عنيت بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيت به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولا يمكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضرورى وقد انفرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضرورى وان كان نظرياقا البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المساعدة ولا مانع فنقول نسلم انها مانع ولا نسلم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطى وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولا يمكنه ليس في المادة فاذن يعقل الاشياء فهي استثناء تقيض المقدم واستثناء تقيض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذن ليس بحيوان فهي هذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا ثم استثناء تقيض المقدم ينتج تقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ان تكون الكاس التالية على المقدم وذلك بالضرورة وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فالتاليها وجوده لكن الشمس ليست بطالعة فالتاليها غير موجود لان وجود النهار لا يسبب له سوى طلوع الشمس فكيف يمكن ان يكون احدهما منكمسا على الاخر ويبيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيار

العلم الذي صنفناه مضموم الى هذا الكتاب (فان قيل) فمن ندعى التعلل وهو ان المانع
 محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكيم في الدليل عليه (الفن الثاني) قوله وانا وان
 لم نقل ان الاول مرید للاحداث وان الكل حادث حدوثا زمانيا فانا نقول انه فعله وقد وجد
 منه الا انه لم يزل بصفة الفاعل فلم يزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار واما في أصل الفعل فلا
 واد اوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فالكل عندما من فعله (والجواب) من وجهين
 (أحدهما) ان الفعل قسما ان ارادى كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في
 الاضاءة والنار في التسخين والشمس في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كافي
 الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندهم ان الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن
 ذاته بالطبيع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل بذاته كما يلزم النور بالشمس
 وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للنار على كف التسخين فلا قدرة للاول على الكف
 عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا الخط وان تجاوز في تسميته فاعلا فلا يقتضي علما
 للفاعل أصلا (فان قيل) بين الأمرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل
 فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا مبدء سوى العلم بالكل والعلم بالكل
 عين ذاته فلم يزل له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا
 مخالف اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبيع والاضطرار
 لا من حيث انه عالم بها فالحيل لهذا المذهب هما وافقتهما على نفي الارادة وكما لم يشترط علم
 الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فلما قدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه
 الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الشيء من الفاعل يقتضي العلم أيضا بالصادر فعندهم فعل
 الله واحد وهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي ان لا يكون عالما بالاب والمعلوم الاول
 يكون عالما أيضا بصدوره فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة
 والنولد والازم فالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شيء
 واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادى فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد
 تكون بتحرك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من
 مصادمته وكسره غيره فهذا أيضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الانفسه
 لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف
 فوقه وكيف يكون المعلوم أشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في
 نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة أولا بد من ترك
 الفلاسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) جزم تذكر على من قال من الفلاسفة ان
 ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليس بتفيد كما لا فانه في ذاته قاصر
 والانسان يشرف بالمعقولات اما لم يطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التمسك
 ذاته بالظلمة والافسدة وذا سائر المخلوقات وامادات الله فمستغنية عن التكميل بل لو قدر له علم
 بكل شيء لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما كانت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات
 الداخلة تحت الزمان فانك وافقت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزوع عنه وان المتغيرات الداخلة

في الزمان المنقسم الى ما كان و يكون لا يعرفها الاول لان ذلك يوجب تغييرا في ذاته وتأثيرا
 ولم يكن في سبب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا
 نقصان الاكس في الاحتياج الى حواس لتحرسه عما يتعرض للتغيير به وكذلك العلم بالحوادث
 الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والاول
 لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات
 العقلية أيضا يجوز ان يثبت له - يرد ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضا وهذا لا يخرج منه
 ﴿مسألة﴾ في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته أيضا (فتقول) المسلمون لما
 عرفوا حدوث العالم بارادته استدلو بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة
 على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف أيضا ذاته فـ كان هذا منهجهم عقولا في غابة المتأنة
 فاما انتم باذانتكم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة
 والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا تامر شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فكم ثم يلزم من
 المعلول الاول المعلول الثاني الى تمام ترتيب الموجودات وليكن - مع ذلك لا يشعر بذاته
 كالار يلزم منها الخفية والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما مادته كما لا يعرف
 غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره
 والزمان من خلافهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واد يعرف غيره لا يعلم ان لا يعرف نفسه
 (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت) فقد لزمكم ذلك على
 مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة واختيار ولا يسمع
 ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خاليا عن هذه
 الصفات كلها فاي حاجة به الى ان يعرف ذاته فان طاءوا الى ان كل يرى من المادة عقل بذاته
 في عقل نفسه فقد بينا ان ذلك تخكم لا برهان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم
 الى حي والى ميت والى اقدم وأشرف من الميت والاول اقدم وأشرف فليكن حيا وكل حي
 يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في مـ اولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه طامات فانا
 (نقول) لم يستحيل ان يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير
 واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول أشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول أشرف
 من العلة وليس هـ ذا بدعيها ثم يذكرون ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في
 علمه (الدليل عليه) ان غيره ربما عرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع
 ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير اقدم وليكن
 الاول بصيرا وعالما بالاشياء لم يكن - تـ كرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم
 بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه الكل الذي
 فيه العلاء وذورا الابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ الذوات
 المعروفة هـ ذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على
 شيء من ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك بنفسه هـ ذا
 كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكره من صفات الاول او نفوه لاجتهادهم
 عليه

عليه الاتصافيات وظنون تستند كفى الفقهاء منها في الظلمات ولا غرولوا حار العقل في الصفات
الالهية ولا تحجب انما الحب من عجبهم بانفسهم وبأدلتهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخيال **مسئلة** في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم
لا يعلم الجزئيات المتقسمة بانقسام الزمان الى الآن والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك
وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم الانفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم
غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كليلا لا يدخل تحت الزمان ولا
يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات
ولا في الأرض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بدأولا من فهم مذهبهم ثم الاشياء فقال
بالاعتراض وتبيين هذه المثال وهو ان الشمس مثلا تكسف بعد ان لم تكن منه كيفية ثم
تجلى فيحصل لها ثلاثة احوال أعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أى سيكون
وحالة هو فيها موجود أى هو كاش وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (وانما) بازاء
هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة فانا نعلم أولا ان الكسوف معدوم وسيكون وثانيا انه كاش
وثالثا انه كان وليس كاشا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتماقها على المحل يوجب
تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانجلاء ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علمار لو علم
عند وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يمتثل
حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يتغير حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور
الثلاثة والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير
على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجبه مع صفاته وعوارضه ولكنه علمها هو
ينصف به في الازل والابد ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجودة وان القمر موجود
وانهما حصلتا منه بواسطة الملائكة التي سمعها بابا طلائعهم عقولا مجردة ويعلم انهما يتحركان
حركات دورية ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهما يجتمعان
في بعض الاحوال في العقدتين فتكسف الشمس أى يحول جرم القمر بينهما وبين أعين
الناس فينقضي شمس عن الأعين وانه اذا جاوز العقدتين مثلا جف ما ركذا وهو سنة ثم لا
فانها تنكسف مرة أخرى وان ذلك لا تكسف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تكسف
ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء
ولا يكن علمه به مذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على رتبة واحدة لا يختلف
ولا يوجب تغيرا في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب
لها اسباب أخر الى ان تنتهي الى الحركة الدورية السعوية وسبب الحركة الدورية نفس
السموات وسبب تحريك النفس التشوق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقربين فالكل
معلوم له أى هو منكشف له انكشفافا واحدا متناسلا يؤثر فيه الزمان ومع هذا في حالة
الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب
في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلم لانه يوجب التغير وهذا فيما ينقسم بالزمان
وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة والمكان كاشخاص الناس والخبرات فانهم يقولون لا يعلم

عوارض زيد وعمر وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويعلم عوارضه وخواصه وانه
ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها لا بطش وبعضها لا نسي وبعضها لا درالك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مشوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل
الادمي وباطنه وكل ماهو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه
كليا فاما شخص زيد فاما يتميز عن شخص عمر والحس لا للعقل فان عماد التمييز الاشارة الى
جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكافية والمكان الكلي فاما قولنا هذا وهذا فانه وشارة الى
نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل
في حقه وهذه قاعدة اعتقدوها واستاصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها ان زيدا مثله لا
لو اطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتجه مدد من أحواله لانه لا يعرف زيداً بعينه
فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف أحواله وافعاله
بل لا يعلم كغير زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا
بالاشخاص بل يلزم ان يقال محمد صلى الله عليه بالنبوة وهو لا يعرف في تلك المحسالة انه
محمدى بها وكذلك التحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من يقضى بالنبوة
وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس
والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب
ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذهبهم أولا ومن تفهيمه ثانيا ثم من
القبايح اللازمة عليه ثانيا فلان ذكر الالسن خيالهم ووجهه بل لانه (وخباهم) ان هذه احوال
ثلاثة مختلفة والمختلفات اذا تساقبت على محل واحد اوجبت فيه تغير الاحسالة فان كان حالة
المكسوف عالما بانه سبكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان كان عالما بانه كائن قبل ذلك
كان عالما بانه ليس بكائن وانه سبكون فقد اختلف عليه باختلاف حاله ولزم التغير اذ لا معنى
للتغير الا اختلاف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم حصل حالة
الوجود فقد تغير وحقه وهذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك بيننا وشمالا
فان هذا لا يرجع الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على يمينك الى
شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك بحال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات
ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانه دمت الاجسام
او انعدم بعضها لم تتغير قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق
اولا ثم على المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصف ذاتي بل
اضافة محضة فعدمها يوجب زوال اضافة لا تغير في حال القادر والمثالث تغير في الذات وهو
ان لا يكون عالما في علم أولا لا يكون قادرا في قدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة
ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين تعلته بذلك المعلوم المعين
على ماهو عليه فتعلقه به على وجه آخر علم آخر بالضرورة وتعلقه به يوجب اختلاف حال العالم
ولا يمكن ان يقال ان للذات عالما واحدا فيصير العلم بالكون بهذا كونه عالما بانه سبكون ثم
هو بصير عالما بانه كان بعد ان كان عالما بانه كائن فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تمدت عليه

الاضافة اذا اضافة في علم حقيقة ذات العلم فتبدل لها بوجوب تبدل ذات العلم فلزم منه التغير
 وهو محال على الله تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال بم تنكرون على
 من يقول ان الله تعالى له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده
 علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانحلال علم بالانقضاء وان
 هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدل في ذات العلم فلا توجب تغير في ذات العالم
 وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك
 ثم الى شمالك فتعاقب عليك الاضافات والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي
 ان تفهم المحال في علم الله تعالى فاننا سلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والجمال لا يتغير
 وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورة ثبات العلم بالكون الا ان
 والانقضاء بعد تغير فليس بمسلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خالق الله لنا علماً بقدوم زيد غدا
 عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علماً آخر ولا غفلة عن هذا العلم لئلا نعلم عند
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدومه الا ان وبعده بأنه قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد
 الباقي كافياً في الاحاطة به - هذه الاحوال الثلاثة فيبقى قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخله
 في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل
 الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسمك كوامسك اخوانكم من
 الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الانفسه وان علم بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطاق
 والحيوان المطاق والجساد المطاق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافات اليها تختلف لا محالة
 فلا يصلح العلم الواحد لان يكون علماً بالمختلفات لان المضاف مختلف فالضافة مختلفة
 والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم ويوجب ذلك تعددا واختلافاً لا تعدداً فقط مع التساؤل اذ
 المتماثلات ما يسد بعضها سد البعض والعلم بالحيوان لا يسد سد العلم بالجساد والعلم بالبياس
 لا يسد سد العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه) الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانهاية
 لها وهي مختلفة والعوام المختلفة تنطوي تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد
 وليت شعري كيف يستميز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنتهية
 أحدها الى الماضي والمستقبل والا ان وهو لا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس
 والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع المتباعدة أشد من الاختلاف
 الواقع بين أحوال الشيء الواحد المنتهية بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعدداً واختلافاً كيف
 يوجب هذا تعدداً واختلافاً ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الزمان دون اختلاف الاجناس
 والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف فهذا أيضاً لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب
 الاختلاف جازاً لا حاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغير في ذات
 العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما المانع على أصداكم من أن يعلم هذه الامور الجزئية
 وان كان يتغير وهل اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يحيل عليه كما ذهب جهنم من المعتزلة
 الى ان علومهم بالحوادث حادثة وكما اعتقد الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يذكر
 جواهر اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث

فهو حادث وليس بقديم وأما أنتم فذهبكم أن العالم قديم وأنه لا يخلو عن التغير وإذا عقلمت قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) إنما الحجة ذلك لأن العلم الحادث في ذاته لا يخلو أما ان يحدث من جهة أو من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا بيننا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فإنه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسألة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه وهو غير الله حتى تتغير احواله على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره (قلنا) كل واحد من القسمين غير محال على أصلكم أما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد ابطالناه في تلك المسألة كيف وعندهم ان يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو أول الحوادث فشرط استحالة كونه أولا فهو هذه الحوادث ليست لها اسباب حادثه الى غير نهاية بل تذهب الى واسطة الحركة الدورية الى شيء قديم هو نفس الهالك وحياته فالنفس الفلكية قديمة والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذن الحوادث صادرة من القديم عندهم وان كان اذ تشابهت احوال القديم تشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما يتشابه احوال الحركة كما ان كانت تصدر من قديم متشابه الاحوال فاسمئان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كانت تصدر على التماسب والدوام فلو كان العلوم الحادثة من هذا القبيل (وأما القسم الثاني) وهو صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندهم وليس فيه الاثلاثة أمور (أحدها) التغير وقد بينا لزومه على أصابكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بمحال عندهم فلو كان حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المثلون بأزاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثل ذلك الشخص في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للأدراك ويكون حصول الشخص المتساون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فلو كان ذات المبدأ الأول عندهم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة الى الفعل بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندهم مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سبب الله تعالى والماء لولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير (والامر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا غيره وان ذلك يوجب التسخير واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندهم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم به بها وكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه وان كان بالوسائط وقولكم ان ذلك يشبه التسخير فليكن كذلك فإنه لا يبق باصلكم اذ زعمتم ان ما يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا يشبه نوعا من التسخير ويشير الى انه كما اضطر فيما يصدر منه (وان قيل) ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بتسخير فان كماله في ان يعلم جميع الاشياء ولو حصل لنا علم بمقارن لكل حادث لمكان ذلك كما لا نلنا نقصا نارة متغيرا فليكن كذلك

في حقّه والله أعلم (مسألة) في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) ان السماء حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا نأركمان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضنا بتحرك النفس فكذا السموات وان غرض السموات بحركتها الدورية عبادة رب العالمين على وجهه سبحانه (ومذهبهم) في هذه المسئلة مما لا ينكر امكانه ولا يدعى استحالة فان الله تعالى قادر على ان يخاف الحياة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل الخاص ليس شرطا للحياة اذ الحيوانات مع اختلاف اشكالها شتركة في قبول الحياة وليكننا ندعى تعجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا يطالع عليه الا الانبياء بالهام من الله أو وحي وقياس العقل ليس يدل عليه نعم لا يبعد ان يتعرف مثل ذلك بدليل ان وجد الدليل وساعد (ولا كما نقول) ما أورده دليلا لا يصلح الا لفائدة طن فاما ان يفيد قطعا فلا (ونحن نعلم) فيه ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسيّة وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكان كونه جسميا لكان كل جسم متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متبعًا عن ذات المحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى أسفل والارادة في حركة الحيوان مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحركه على طريق القسر كرفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك لمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسميه طبيعة متحركة الحجر الى أسفل واما ان يشعر به ونحن نسميه ارادة فانفسا نيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية واذ بطل القسمان تعين امثالت ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم آخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لامحالة الى ارادة ومهما ثبت في اجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الفرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبلا آخرة لا بد من الرجوع الى الارادة واما ان يقال يتحرك بالقسر والله تعالى هو المحرك بنهر واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق له لازم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي الحركة القريب اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يتحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعمل هذا الجسم على الخصوص لان يراد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك خرافا فان ذلك محال كما سبق في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسرية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة مجردة قطعيا لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطاب لمكان آخر فالذي كان الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زرق مملوء من الهواء على وجه السماء الى أسفل وادغمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكر والطبيعة قائمة ولا يمكن ان تنقل الى مكان لا يلزمه هروب منه الى الملائم كما هرب المملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان قسروا الهروب منه فهو حائدا اليه والهروب عنه بالطبع لا يكون مطبوعا بالطبع ولذلك لا يتصرف زرق مملوء من

الهواء الى باطن الماء ولا يخرج ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق
 الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا نقول نحن نقدر ثلاث
 احتمالات سوى مذهبكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدر حركة السماء قهر الجسم آخر
 يريد ان يحركها يدبرها الى الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون ككرة ولا يكون محيطا فلا يكون
 سماء فيه ل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس
 في دفعه الا مجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقل الحركة قسرية ومبدأها ارادة الله فاننا نقول حركة
 الجسم الى أسفل أيضا قسرية تحدث بخاق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام
 التي ليست حيوانية فيبقى استبعادهم ان الارادة لم تختص به وسائر الاجسام تشاركها في
 الجسمية فمقدرينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى
 اثبات صفة هـذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة
 (والقول الوجه بـ) ان ما استبعدوه في اختصاص الجسم بتعاقب الارادة به من غير تميز بصفة
 يتعاقب ما بهم في تميز تلك الصفة (فاننا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها فارق
 غيره من الاجسام وسائر الاجسام أيضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان عال ذلك بصفة
 أخرى توجه السؤال في الصفة الأخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فتضطرون بالآخر الى
 التحكم في الارادة وان في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان
 يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما عقدوه في هوى الجبر الى أسفل الا
 أنه لا يشعر به كالجبر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهرو باعنه بالطبع فتأبى ليس لانه
 ليس ثم أما كن متفائلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا جسم جزء
 بالفصل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يتجزأ بالوهم فليست تلك الحركة له باب المكان ولا للهرب
 من المكان فيمكن ان يحتاج جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها
 مقتضى ذلك المعنى لأن مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقولكم
 ان كل حركة فهي لطلب مكان أو هرب منه ان كان ضروريا فانه كانكم جعلتم طلب المكان مقتضى
 الطبع وجعلتم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة اليه (ونحن) نقول لا يبعد ان تكون
 الحركة نفس المقتضى لطلب مكان فما الذي يحيل ذلك فاستبان ان ما ذكرناه ان ظن انه
 أغاب من احتمال آخر فلا يتيقن انتفاء غيره قطعا فالحكم على السماء بانه حيوان تحكم محض لاستبعاد
 له (مسألة) في ابطال ما ذكرناه من الغرض الحرك للسماء وقد قالوا ان السماء مطيع لله بحركته
 ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة من
 حيوان الا اذا كان الفعل أولى به من الترك والافلاستوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم
 التقرب الى الله ليس معناه طلب الرضا والمذرم السخط فان الله تعالى يتقرب من السخط
 والرضا وان أطلقت هذه الالفاظ فعلى سبيل المجازي يكتفى بها عن ارادة العقاب واردة الثواب
 ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه مهال فلا يبقى الا غاب القرب في
 الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل وجوده في الاضافة الى وجوده ناقص والنقصان
 درجات وتفاوت فالمثل اقرب اليه صفة لا مكانا وهو اراد باللائكة المقربين أي الجواهر
 العقلية

العقلاء التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تغنى وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملائكة في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى طبقة الانبياء التي تشبه بالملائكة واثبت ان هذا معنى التقرب الى الله وانه يرجع الى طاب القرب منه في الصفات وذلك لا بدى بان يعلم حقائق الاشياء وان يبقى بقاءه وبقاءه على اكل احواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو الله والملائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كان كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله تعالى والملائكة انما هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكما لا تشبه انفسهم الى ما هو بالفعل كالشئ كل الكرى والهيئة وذلك حاضر والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من رضيع مع بين الا وهو ممكن له ولا يمكن له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء احاد الارضاع على الدوام قصدها استيفاءها بالانواع فلا يزال يطلب وضعها بعد وضعها وينابع ما ليس ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالبدء الاول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السموية لله (وقد) حصل لها التشبه من وجهين (احدهما) استيفاء كل وضع ممكن له بالانواع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واحدة لاف الطوال بالنسبة الى الارض فيفيض منه الخيرة على ماتحت فلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهي ذات وجه استكمال النفس السموية وكل نفس عاقلة فشققة الى الاستكمال بذاتها (والاعتراض) على هذا هو ان في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولا يكمل ان يطول به فنعود الى الفرض الذي عنيتموه اخيرا ونطلبه من وجهين (احدهما) ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون حقا لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفى المؤونة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في باد او بيت وهو يزعم انه يتقرب الى الله تعالى وانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان ممكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدم فاستوفاه بالانواع وان فيه استكمالا وتقربا ففسفه عقله فيه ويجهل على المحاجة ويقال الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتمد به او يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكرناه من الفرض حاصل بالحركة المخرية فم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكمال الى جهة واحدة وان كان في اختلافها غرض فها لاختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع والافون كيف ومن الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فها لا يتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاءها يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرارها كوث السموات لا يطالع عليها بمثل هذه الخيالات وانما يطالع الله عليه انبياءه وأوليائه على سبيل الانسجام لا على سبيل الاستدلال ولذلك يحجز الفلاسفة من عند آخرهم عن

بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان اسنادها يحصل بالحركة من
 أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعين جهات كان
 الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة فاضته الخير على العالم السفلي
 وهذا باطل من وجهين (أحدهما ان ذلك ان أمكن ان يتخيل فليقتض بان مقتضى طبعه الساكن
 احتراز عن الحركة والتغير وهو التشبه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة
 تغير ولا كنهه اختار الحركة لافاضة الخير لانه كان ينفع به غيره وليس يثقل عليه الحركة وليست
 تتعبه فاما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تدفني على اختلاف النسب المتولدة من
 اختلاف جهات الحركات فليست الحركة الاولى مغربية وماء داهام شرقية وقد حصل به
 الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعينت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي
 الاصل الاختلاف واما جهة بعينها فليست بأولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال
 قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالالوح
 المحفوظ نفوس السموات وان انتقاس جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاس المحفوظات في القوة
 الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه
 الصديق في الالوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن لاكتوب
 نهاية لم يكن لاكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانهاية له ولا يمكن خطوط لانهاية له على جسم
 ولا يمكن تعريف اشياء لانهاية لها بخطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السموية هي نفوس
 السموات وان الملائكة الكروية بين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها
 لا تحيز ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي
 أشرف من الملائكة السموية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد أشرف من المستفيد ولذلك
 عبر عن الأشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالانتقاس المفيد مثل المعلم وشبهه المستفيد بالالوح
 (هذا) مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها فان ما ذكره من قبل ليس
 محالاً اذ منتهاه كون السماء حيواناً متحركاً بالغرض وهو ممكن (أما هذه) فترجع الى اثبات علم
 الحلوقات بالجزئيات التي لانهاية لها وهذا ربما نعتقد استحالة فخطا بهم بالدليل عليه فانه تحكم
 في نفسه (وقد استدلوا) فيه بان قالوا ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد
 والمراد السكالي لا يتوجه اليه الارادة السكالية والارادة السكالية لا تصدر منها شيء فان كل موجود
 بالفعل معين جزئي والارادة السكالية نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها
 الا جزئي بل لابد من ارادة جزئية للحركة المعينة فالفلان بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى
 نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ
 الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فن ضرورتها تصير لذلك المراد أي علم به
 سواء كان جزئياً أو كلياً ومهما كان للفلان تصور لجزئيات الحركات واحاطة بها أحاط لا محالة بما
 يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة وبعضها في
 وسط السماء فوق قوم وتحت قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تحدب بالحركة
 من الثابت والقيس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السموية اما بغير واسطة

وأما بواسطة واحدة وأما بواسطة كثيرة ثم على الجملة فكل حادث فله سبب حادث إلى أن ينقطع
 التسلسل بالارتقاء إلى الحركة السموية التي بعضها سبب للبعض فإذن الأسباب والمسببات في
 سلسلتها تنتهي إلى الحركة الجزئية السموية فالمتصور للحركة متصور للوازمها ولو ازم لوازمها إلى
 آخر السلسلة فهم إذا طالع على ما يحدث فإن كل ما يحدث فله سببه واجب عن علته مهما
 تحققت العلة ونحن إنما نعلم ما يقع في المستقبل لأننا نعلم جميع أسبابها ولو علمنا جميع الأسباب
 لعلمنا المسببات فإنا نعلمها أن النار ستلقى بالقطن مثلا في وقت معين فنعلم أحتراقه في
 القطن ومهما علمنا أن شخصا سيقا كل فنعلم أنه سيشبع وإذا علمنا أن شخصا سيقطع على الموضوع
 الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشئ خفيف إذا مشى عليه الماشي تثرى رجله بالكنز وعرفه فنعلم
 أنه سيبستغنى بوجود الكنز ولكن هذه الأسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس
 بوقوع السبب فإن عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع
 الأسباب لحصل بجميع المسببات إلا أن السمويات كثيرة ثم لها احتمالات بالحوادث الأرضية وليس
 في القوة البشرية الاطلاع عليها ونفوس السموات مطالعة علم الاطلاع على السبب الأول
 ولوازمها ولوازمها ولوازمها ولهذا زعموا أنه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك بآصاله
 بالروح المحفوظ ومطالعته ومهما اطالع على شئ رجا في ذلك الشئ بعينه في حفظه وربما
 تسارعت القوة الخيالية إلى محالها فان من غريزتها محال كتمها الأشياء بأمثلة تناسبها بعض
 المناسبة أو الانتقال منها إلى أضدادها فيمحيى المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال
 في الحفظ فيحتاج إلى تعبير ما يمثل الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بخنف والخادم ببعض
 أواني الدار وحافظ مال البر والصداقات بالبدن فان البدن سبب للمراج الذي هو سبب
 الضياء وعلم التعبير بتشعب عن هذا الأصل (وزعموا) أن الاتصال بتلك النفوس مبدول
 إذ ليس ثم حجاب ولا كتمان في يقظة ما شغلون بما تورد الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه
 الأمور الحسية صرفنا عنه وإذا سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعداد
 للاتصال (وزعموا) أن النبي أيضا يطالع على الغيب بهذا الطريق أيضا إلا أن القوة النفسية
 النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا يرى هو في البقعة ما يراه غيره في
 المنام ثم القوة الخيالية تمثل له أيضا ما رآه وربما يبقى الشئ بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله
 فيفتقر من هذا الوحي إلى التأويل كما يقتصر مثل ذلك المنام إلى التعبير ولو لا أن جميع الكائنات
 ثابتة في الأوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقعة ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن
 إلى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما أردنا أن نورد ليفهم مذهبهم (والجواب)
 أن نقول لهم تنكرون على من يقول أن النبي يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل
 الابتداء وكذا من يرى في المنام فاعلم يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا
 يحتاج إلى شئ مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع بالأوح والقلم فإن
 أهل الشرع لم يفهموا من الأوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا تمسك به في الشرعيات يبقى
 التمسك بمسالك العقول وما ذكرناه وان اعترف بإمكانه مهما لم يشترط في النهاية عن هذه
 المعالومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وإنما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع

لامن العقل (وأما) ماذا كرموه من الدليل العلة على أولا فهمني على مقدمات كثيرة لسنا نطول
 بإبطالها وليكن تنازع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قواكم ان حركة السماء
 ارادية وقد فرضنا من هذه المسئلة وإبطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قواكم انه يقتضي
 تصور جزئي للحركات الجزئية بغير مسلم بل ليس ثم جزؤ عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تجزأ
 بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكم في تشوقها الى استيفاء الآليات الممكنة لها كما
 ذكره ويكشفها التصور الكلي والارادة الكلية وانتمثل للارادة الكلية والجزئية مثلا لا يفهم
 غرضهم فاذا كان الانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهو هذه الارادة الكلية
 لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بجهة مخصوصة بل لا بد في الحركة
 الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يتجدد لانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور ولما كان
 الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويرتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول
 اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم لم في التحج لان
 الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فيقتدر تعيين مكانه من مكان وجهة عن
 جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السهووية فاهل جهة واحدة فان الحركة انما تتحرك
 على نفسها وفي حيزها لا تجارزه والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب
 واحد فهو كهوى التجري الى اسفل فانه يطاب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط
 المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يقتصر فيه الى مجرد سبب حادث سوى
 الطبيعة الكلية الطالبة للركن مع تحدد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك
 يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تقتصر الى مزيد فهمه من مقدمة تحكمها وبوضعها (المقدمة
 الثالثة) وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا قواها
 ولوازمها وهذا هو سبب كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف
 ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو نسبتته الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه واذا
 مشى في شمس فينبغي ان يعلم المواضع التي يقع عليها كلها والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل
 من طله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت
 قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة
 الى الحرارة وما يستحيل من أجزائه وهلم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة
 علة فيه أو شرط أو مهيئ ومعدو هو هو وس لا يقبله عاقل ولا يفتر به الا جاهل والى هذا يرجع
 هذا التحكم على اننا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومه لنفس الفلاك هي الموحودة في الحال
 أو يضاف اليها ما يتوقع كونه في المستقبل فان قصرتموه على الموجود في الحال بطل اطلاعه
 على الغيب اطلاق الانبياء في المقظة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في المستقبل
 بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى
 لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبلية وأما باب جميع الحوادث
 حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولا يمكن يقتضي المسبب اما بواسطة ابوسائط
 كثيرة واذا تعدى الى المستقبل لم يمكن له ان يعرف كيف يعرف تفصيل الجزئيات في المستقبل

الى غير نهاية وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية
مقصدة لانها لا يدادها ولا غاية لا حادها ومن لم يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأمن من
عقله فان قابله هذا علم الله تعالى فليس تعاقب علم الله تعالى بالاتفاق بعلوماته على نحو
تعاقب العلوم التي هي للمخلوقات بل هو ما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من
قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فان لم يلحق به قطعا كان
الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غاليا على الظن فهو ممكن والامكان يبطئ دعواهم
القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء
ولكن اشتغالها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والام وبالجمله
عوارض البدن وما يوردها الحواس عليه اذا اقيمت النفس الانسانية على شيء واحد مشغلا عن
غيره وأما النفوس الفلاسكية فنقبة عن هذه الصفات لا يعترها شاغل ولا يستغرقها هم وألم
واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبهم عرفت انهم لا شاغل لها ولا كانت عبادتها
واشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل
تقدير موانع آت خرسوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن اين عرف انحصار الموانع
في القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء مشواغل من علو الهمة وطلب الرياسة ما يستحيل
تصورها عند الاطفال ولا تعدونها شاغلا وما نه فن اين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في
النفوس الفلاسكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي أما الملقب بالطبيعيات
فهى علوم كثيرة نذكر اقسامها لتعرف ان الشرع ليس يقتضى المنازعة فيها ولا انكارها الا في
مواضع ذكرناها وهى منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام الاول نذكر فيه
ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من
الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سبع السكينة (الثاني) نعرف فيه احوال اقسام العالم
التي هى السموات وما في بقدر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبائعها وعلو استحقاق كل واحد
منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه احوال الكون والفساد
والزوال والنوال والنشوء والابلى والاستحالات وكيفية استيفاء انواع على فساد الاشخاص
بالركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في
الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم
والامطار والارواء والبرق والهالة وقوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس)
في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع
الحيوانات (الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدراكية وان نفس الانسان لا تموت بموت
البدن وانه جوهر روحاني يستحيل عابه الفناء (وأما) فروعها فسبعة (الاول) الطب ومقصوده
معرفة مبادئ بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابها وادلائها باليدفع المرض
ويحفظ الصحة (الثاني) احكام النجوم وهو متضمن في الاساطير من اشكال الكواكب
وامتزاجاتها على ما يكون من احوال العالم والملك والمواليد والسنين (الثالث) علم الفراسة
وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعبير وهو استدلال من التخيلات الداعية

على ما شاهدته النفس من عالم الغيب فحياته القوة المتخيلة بمثال غيره (الخامس) - لم
اطاع سمات وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة
تفعل فعلا غير يما في العالم الارضي (السادس) - علم النيرانجات وهو مزيج قوى الجواهر الارضية
ان الخواص التي تحدث عنها أمور غريبة (السابع) - علم النجيبات ومقصوده تبديل خواص الجواهر
المعدنية ليصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الحيل وليس يلزم مخالفتهم شرعا
شي من هذه العلوم وانما يخالفهم من جملة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) - حكمهم بان هذا
الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقادير
ولا في الامكان اتحاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف
يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) - في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها
ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها من البدن بانقطاع التدبير
والا فهو قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان لا تعرف بالبرهان العقلي (والثالثة) - قولهم ان
هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي أبدية سرمديّة لا يتصور فناؤها
(الرابعة) - قولهم يستحيل رده هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من
حيث انه ينتفي عليها اثبات المعجزات المخارقة للعادة من قاب العصاة انا واحياء الموتى وشق
القمر ومن جعل محاري العادات لازمة لزوم ما ضروريا حال جميع ذلك وأولوا ما في القرآن من
احياء الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلف العصاة السحرة بابطال
الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شهبات المنكرين وأما شق القمر فربما انكر وجوده
وزعموا انه لم يتوتر ولم يثبت العلة من المعجزات المخارقة للعادات الاثلاثة أمور
(أحدها) - خاصية في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الخواص
بالاشغال اطاعت على الاوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات السكائنة في المستقبل
وذلك في البقطة للانبياء واسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المتخيلة
(الثانية) - خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال
من معلوم الى معلوم فرب ذكى اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول
من نفسه وبالعجالة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حدا للنتيجة
خطر به الى الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذه اقسامهم فمنهم من
يتنبه بنفسه ومنهم من يتنبه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واد اجاز
ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتم بالفهم المعقولات مع التنبيه جازان
ينتهي طرف القرة والنزادة الى ان يتقرب لكل المعقولات أولاكثرها وفي أسرع الاوقات
وأقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع لمطالب أو في بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في
السرعة والقرب فرب نفس مقدسة صافية يفرحدها في جميع المعقولات وفي أسرع
الاقوات فهي نفس النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى
مدل بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكادزيتها بضيء ولولم تفسه نار نور
على نور (الثالث) - القوة النفسية العالية فقد تنهى الى حديتها تربها الطبيعيات ويطهرها

ومشاله ان النفس منا اذا اتوهم شيأ خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركة ففكرت الى
الجهة المتخيرة المطبوعة حتى اذا اتوهم شيأ طيب المذاق تجابت أشدها وقه وانتهضت القوة
الممعية فياضة بالاماب من معادنها واذا تصور الوقاع انتهضت القوة فذشرت الالفة قبل
اذا مشى على جذع مدود على فضاء ارفاه على حائطين اشتد قوههم الى الة ووط فانفعل الجسم
بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض اشى عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى
الجسمانية خاضعة خادمة مخيرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا
يمع ان تباع قوة النفس الى خدمته القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست من طبيعة
في بدنه الا ان له نوع ترويح وشوق الى تدبيره خاق ذلك في حياته فاذا جازان تطيعه اجزاء
بدنه لم يمنع ان يطيعه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح أو نزول مطر أو هجوم صاعقة أو تزلزل
أرض لتخسف بقوم وذلك موقف حصوله على حدوث برودة أو سخونة أو حركة في الهواء
فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي
ظاهر ويكون ذلك معجزه للنبي ولكنه انما يحصل ذلك في هواء مستعد للقبول ولا ينتهي الى ان
ينقلب الخشب حيوانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الانحراق فهو ذاهبهم في المعجزات ونحن
لا نذكر شيأ مما ذكره وان ذلك انما يكون للانبيا وانما نذكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب
العصاة ثعبانا وحياء الموني وغیره انما لم يزل الخوض في هذه لا ثبات المعجزات رلامر آخر وهو انصره
ما طبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شي فانخفض في المقصود (مسئلة) الاقتران
بين ما يعتقد في العادة شيئا وما يعتقد سببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذلك
ولا ذلك هذا ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفية متضمن لنفي الآخر فليس من
ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل
الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولفناء النار والنور وطلوع الشمس والموت
وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء وسهال البطن واستسهال المسهل وهلم جرا الى كل
المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقتصر انهم السابق من
تقدير الله سبحانه خلقها على التساوق لانه كونهما ضروريا في نفسه غير قابل للانفراق بل في
المقدور وخلق الشيع دون الاكل وخاق الموت دون جز الرقبة وادامة الحياة مع جز الرقبة وهلم
جرا الى جميع المقترنات وان ذكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالة (والنظر) في هذه الامور
الخارجة عن المحصر بطول فانهين مثلا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار
فانا نجوز وقوع الملاقات بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن ربما داحترقا دون
ملاقاة النار وهم يذكرون حوازه (ولل كلام) في المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) ان
يدعى الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه ان يكون
عما هو طبيعة بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا ما ننكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في
القطن والنفق في اجزائه وجهه حرقا ورمادا هو الله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بشيبراسة
فأما النار فهي جواد لا فعل لها (فما الدليل) على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول
الاحتراق عند ملاقات النار والمشااهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علة

سواء اذ لا خلاف ان اتحاد الروح والقوى المدركة والمحركة في نطفة الحيوانات ليس يتولد
عن الطائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الابطال فاعل ابنه بايداع
النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها
موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة
الملائكة الموكلين به - هذه الامور الثلاثة وهذا عما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع
والسكلام معهم فقد تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به (بل تبين) هذا بمثال
وهو ان الاكمة لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار لو انكشف
الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الالوان فان ان الادراك الحاصل في عينه بصور
الالوان فاعله فتح البصر واندهما كان بصره سائما ومفتوحا والجباب مرتفعا والشخص
المقابل منلونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يفعل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء
علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن أين يأمن الخصم ان يكون
في المبادئ الوجودية وأسباب تقيص منها هذه الحوادث عند حصول الملاقاة بينهما الا انها
ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولوان عدمت أو غابت لا دركنا التفرقة وفهمنا
ان ثم سببا وراء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم
على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة
عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو لك أو ملائكة حتى قالوا
انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طالع الشمس والحدقة
السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث
وبهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحراق والتجزؤ هو الفاعل للشبع والدواء
هو الفاعل للشفة الى غير ذلك من الاسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض
من مبادئ الحوادث ولا يمكن الاستعداد لقبول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة الحاضرة
الا ان تلك المبادئ أيضا تصدرا لاشياء عنها بالزوم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار
كصدور النور من الشمس وانما افرقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم
الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرد حتى يستضيئ به موضع آخر والمدر لا يقبل والهواء لا يمنع
نفوذ نوره والتجزؤ يمنع وبعض الاشياء يابن بالشمس وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب
القصار وبعضها يسود كوجهه والمبدأ واحد والاشياء مختلفة لاختلاف الاستعدادات في
المحل فكذا مبادئ الوجود فياضة بما هو صادر منها لا يمنع عندها ولا يمنع وانما التقيص من
القوابل واذا كان كذلك فمهما فرضنا النار بصفاتها وفرضنا قطعتين متماثلتين لاقبال النار على
وقيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق أحدهما دون الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى
انكر وارفع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نار
اذ زعموا ان ذلك لا يمكن الاسباب الحرارة من النار وذلك بخروجه عن كونه نارا وبقلب ذات
ابراهيم وبدنه حجرا أو شئالا يؤثر فيه النار ولا هذا ممكن ولا ذلك (والجواب) له مسلم كان
(الاول) ان نقول لا نسلم ان المبادئ ليست تفعل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا

من ابطال دعواهم في ذلك في مسألة حدوث العالم واذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته
عنده ملاقاته القطنة النار أمكن في العقل ان لا يخلق مع وجود الملاقاته (فان قيل) فهو هذا يصير الى
ارتكاب محالات شذوية فانه اذا انكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف الى ارادة مختبرها
ولم يكن لا ارادة أيضا منهم مخصوص متعين بل أمكن تعينه وتنوعه فليجوز كل واحد منهما
ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة وجسم عال راسية وأعداء مستعدة بالاسلحة
لقتله وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق الرؤية له ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد
انقلب عند رجوعه الى بيته غلاما أمردا قفلا متصرفا وانقلب حيوانا أو لو ترك غلاما في بيته
فليجوز انقلابه كلبا أو ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلب الحجر ذهبا والذهب حجرا وإذا
سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا أدري ما في البيت الا ان وانما القدر الذي أعلمه اني
تركت في البيت كتابا ولعله الا ان فرس وقد لطم بيت الكتب بيوله وروثه أو اني تركت
في البيت جرة من الماء ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس
من ضرورة الفرس ان يخلق من القطنة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البذر بل ليس
من ضرورتها ان يخلق من شيء فلهذا خالق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان
لم يره الا الا ان وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل بل يحتمل ان يكون بعض الفواكه
في السوق قد انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن
فلا بد من التردد فيه وهو اذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف فيه (والجواب) ان
نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزم هذه المحالات
وتفن لا نشك في هذه الصور التي أوردتها فان الله تعالى خالق انما علم بان هذه الممكنات
لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستقرار
العادة بهامة بعد ان ترى ترسخ في اذهاننا جربانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك
عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها ان فلانا لا يقدم من سفره هذا وقدومه
ممكن ولا يمكن به لم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العاصي فيعلم انه ليس يعلم الغيب
في أمر من الامور ولا يدرك المعقولات من غير تعاليم ومع ذلك فلا ينكر ان تتقوى نفسه وحده
بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما عترفوا به مكانه ولا يمكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان
تخرق الله المادة بإبقائها في زمان تخرق العادات فيها انساب هذه العلوم عن القلوب ولم
يخلقها فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في ابق
علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق انسا لم يانه ليس يفعله في ذلك الوقت
فليس في هذا الكلام الاتشبه محض (المسالك الثاني) وفيه الخلاص من هذه التشبهات
وهو اناسم ان النار خلقت خلقة اذا اقاها قطنة ان متماثلتان أحرقتهما ولم تفرق بينهما اذا تماثلتا
من كل وجه ولا كما مع هذا يجوز ان ياتي شخص في النار فلا يحترق اما بتغير صفة النار أو بتغير
صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر مخونها على جسمها
بحيث لا تتعدا وتبقى معها مخونها وتكون على صورة النار حقيقة لها ولكن لا تتعدى
مخونها أو اثرها أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج منه عن كونه لجما وعظما فيدفع أثر

الذات فان ترى من يطلى نفسه بالطاق ثم يقعد في تنور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك منكره وانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار أو في المدن تمنع الاحتراق كإنكار من لم يشاهد الطاق وأثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جيعها فلا ينبغي ان ينكرها كإنكارها ويحكم باستحالتها وكذلك احياء الميت وقاب العصا تعيانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شئ فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند كل الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المنى ينصب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا بعدكم العادة واقع في زمان متطاوّل فلم يستحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت أقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت أقرب فلا ضبط للاقل فتستعمل هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي أو من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سئل من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه أو من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة أو بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همه النبي اليه وتعين نظام الخبير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك من حاجة الوجود ويكون الشئ في نفسه ممكنا والمبدأ به سمح جوادا ولا يمكن لا يفيض منه الا ان ترجمت الحاجة الى وجوده وصار الخبير متعين فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخبر فهو ذا كنه لا تقي بما في كلامهم ولا زعمهم مما افتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصة به تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا ينضبط في العقل امكانه فلم يجب معه التمكن من ما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا النطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليهم من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحها لاسباب صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم يثبت من الشجر قط حنة ولا من بذر الكرم ثمرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالديدان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالفار والحية والقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنا ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا خاف بل لا يفيض على كل محمل الاما تعين قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاسعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فندفع من هذا ان مبادئ الاسعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصّل الى ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا الشكالات من هذه الارضية وطلبوا لها ساطعا مخصوصا من الطوالع واحد ثوبها أمور اغريبة في العالم فرجسوا دفعوا الحية والقرب عن بلاد والبق عن بلاد الى غير ذلك من أمور تعرف من علم الطلسمات فاذا انرجت عن ضبط مبادئ الاسعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فنأين تعلم

استحالة حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتقض ذلك بمعزة وما انكار هذا الاضيق المحصلة والانس بالموجودات الغالبة والذهول عن امر الله سبحانه في الخلقة والقطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نسألكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس مقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالته ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالآن ما حد انحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجودا واحدا وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى بقدره على خالق ارادة من غير علم بالمراد وخالق علم من غير حياة ويقدر على ان يحرك يد ميت ويقعد ويكتب بيده مجلدات ويغطي صناعات وهو مفتوح العين محقق بصره فهو ولا يراه ولا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة بخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبغير هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يدل الفعل المحرككم على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقب العلم قدرة والسواد بيضا والصوت رائحة كما اقتدره على قلب الجاد حيوانا والمجرد ذهبيا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له (والجواب) ان المحال غير ممكن در عليه والمحالات التي مع نفيه او اثباتها لا تخص مع نفي الاعم او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض فهو ما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لاننا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمه مناه والجداد يستحيل ان يخاف فيه العلم لاننا نفهم من الجاد ما لا يدرك فان خاف فيه اذراك فتسميته جادا بالمعنى الذي فهمه مناه محال وان لم يدرك فتسميته الجاد علما ولا يدرك به شيء محال فهو ذا وجه استحالته واما قلب الاجناس (فقد قال) بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مذهبنا في الشيء شيئا آخر غير معتول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا فالسواد باق أم لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب وان كان انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت صورتها ولبست صورة أخرى فرجع الماثل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وشم مادة قائمة تعاقب علمها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هواء بالمعنى اردنا به ان المادة انقلبت بصورة المائية خلعت هذه الصورة وقيمت بصورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متميزة وكذلك اذا قلنا انقلب العصاة نارا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة

فكان هـ ذامحالا من هـ ذالوجه وأما تحريك الله تعالى يديمه ونصبه على صورة حتى يقعد
ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما حدثنا الحوادث
إلى إرادة مختار وانما هو مستنكر لا طراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل
على علم الفاعل فليس كذلك فان الفاعل الآخر هو الله تعالى وهو المحرك وهو عالم به فاما قولكم
انه لا يبقى فرق بين الوعدة والحركة المختارة فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لاننا شاهدنا من
أنفسنا ما تفرقة ضرورية بين الحالة بين فعلين من ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من
القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة مع القدرة عليها في حالة
وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما اذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منظومة
حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم بخلافها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود أحد
قسمي الامكان ولا يتبين به استحالة القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تجهيزهم عن اقامة
البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتجهز وليس بجسم ولا منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل
العالم وكذا الملائكة عندهم (والنحوض) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية
والانسانية (والقوى الحيوانية) تنقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) تسمى
ظاهرة وباطنة (فالظاهرة) هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هـ ذه
القوى (واما الباطنة) فتلاثة (أحدها القوة الخيالية في مقدم الدماغ وراه القوة الباصرة وفيها
تبقى صور الاشياء المرئية بعد تنميط العين بل ينطبع فيها ما يورده الحواس الخمس فيجتمع فيه
ويسمى الخمس المشترك لذلك ولولا ذلك كان من رأى العسل الأبيض لم يدرك حلاوته الا بالذوق
فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذوق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بان هـ ذا الأبيض هو
الحلو فلا بد وان يكون عنده ما لم قد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى قضى عند وجود
أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوجدانية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى
تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد لو جوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي
وجوده جسم ما ولكن قد يعرض له أن يكون في جسم كالعداوة والموافقة فان الشاة
تدرك من الذئب لونه رشكاه وهيئته وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخافة لها
وتدرك المخافة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها ولاعتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو
خلاف الام والمخافة والموافقة ليس من ضرورتها ما أن يكونا في الاجسام كاللون والشكل
ولكن قد يعرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذا
محله التجويف الأخير من الدماغ (اما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوان متخيلة وفي
الانسان مفكرة وشأنها أن تتركب الصور الخمسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على
الصور وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك بقدر الانسان على أن
يتخيل ان فرسا يطير وشخصا رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك ذلك من التركيبات
وان لم يشاهد مثل ذلك والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سألنا في لا بالقوى المدركة
وانما عرفت واضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت بهذه التجويفات اختلقت

هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحتفظ تلك
 الصور حتى تبني بعد القبول والشيء يحتفظ بالشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحتفظ
 والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسه - به بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار غير
 القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوهمية وتحتفظ بها قوة تسمى ذاكرة
 فتسمى بالادراكات المأمنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها الخيال الخمسة كما كانت الظاهرة
 خمسة (وأما القوى) الحركة فتقسم الى محرك على معنى انها باعثة على الحركة والى
 محرك على معنى انها مباشرة للحركة فاعلة والحركة على انها باعثة هي القوة التزوعية الشريفة
 وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهرب بعينه ثبت التوجه
 الحركة الفاعلة على التحريك ولها شهوة جتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تدفع على
 تحريك تقرب به من الاشياء المتخيالة ضارة أو نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي
 قوة تدفع على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضارا أو مفيدا طلبا للغلبة وبهذه القوة يتم
 الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (وأما القوة المحركة) على انها فاعلة فهي قوة
 تدفع في الاعصاب والعضلات من شأنها أن تشجع العضلات فتجذب الاوتار والباطات
 المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتمددوها طولا فتصير الاوتار
 والباطات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المسماة بالمعقولة عندهم والمراد بالناطقة المعقولة
 بالقوة لا بالفعل لان النطق اخص ثمرات العقل في الظاهر فسميت اليه فلها قوتان قوة عامة وقوة
 خاصة وقد يسمى كل واحدة عقلا ولا يمكن باشاء تلك الاسم فالعامة قوة هي مبدا محرك لبدن
 الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبطة ترتيبها بالروية الخاصة بالانسان وأما العامة
 فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة
 والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي يسميها المتكلمون احوال مرة ووجردا أخرى
 وتسمى بالفلاسفة الكليات المجردة فاذن للنفس قوتان بالقياس الى جهتين القوة النظرية
 بالقياس الى جنسية الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي أن تكون هذه
 القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى أسفل وهي جهة البدن وقد يبرر
 واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى مآدبة بأديها مقهورة دونها حتى لا تنفع عمل ولا تنافق وهي عنها بل تنفع عمل تلك القوى
 عنها لا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى ردائل بل تكون
 هي الغالبة ليحصل للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا ايجاز ما فصلوه من القوى
 الحيوانية والانسانية وطولوا بذكرها مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى
 ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما يجب انكاره في الشرع فانها أمور مشاهد
 اجري الله تعالى العادة بها (وانما نريد) ان نعترض الآن على دعواهم معرفة كون النفس
 جوهر قائما بنفسه ببراهين العقل ولاننا نعترض اعراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى
 أو يرى ان الشرع جائز بقبضه بل ربنا نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له

ولكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فنظا اليهم بالدلة (ولهم)
 فيه براهين كثيرة يزعمون (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحل النفس الانسانية وهي محصورة
 وفيها آحاد لا تنقسم فلا بد وان يكون محله أيضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء
 لا ينقسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق بأشكاله (وابراده) ان يقال ان كان محل العلم
 جسمًا منقسمًا فالعلم المحال فيه أيضا منقسم لكن العلم المحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسمًا
 وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقبض التالى فيما نتج نقبض المقدم بالاتفاق فلا تظرفى هذه
 شكل القياس ولا تظرا أيضا فى المقدمات فان الاول قولنا ان كل حال فى منقسم ينقسم لا محالة
 بفرض القسمة فى محله وهو أولى ولا يمكن التمسك فيه والثانى قوله ان العلم الواحد محل فى
 الا دعى وهو لا ينقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد
 لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نفكر ان نفرض زوال بعضها وبقاء البعض
 من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بم تنكرون على
 من يقول محل العلم جوهر فرد متحد بزا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى
 بعده الاستبعاد وهو انه كيف تحل العلوم كلها فى جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيعة
 به مغطاة والاستبعاد لا يخبر فيه اذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس
 شيئا واحدا لا يتجزأ ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجا ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا
 عنه الا ان لا تؤثر فى هذا المقام هذا فان القول فى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ طويل (ولهم) فيه
 أدلة هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقى أحد
 الطرفين منه عين ما يلاقى الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين
 وان ملاقى الملاقى ملاقى وان كان ما يلاقىه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة
 يطول حلها وينبغي عن الخوض فيها فلنعد الى مقام آخر (المقام الثانى) ان نقول
 ماذا كرموه من ان كل حال فى جسم فينبغى ان ينقسم باطل عليكم بما تدركه القوة الوهية التى فى
 الشاة من عداوة الذئب فانها فى حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى
 يقدر ادراك البعض وزوال بعضها وقد حصل ادراكها فى قوة جسمانية عندكم فان نفوس
 البهائم منطبعة فى الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان امكنهم ان يتكلموا فغير
 الانقسام فى المدركات بالحواس الخمس وبالحس المشتمل وبالقوة الحافظة لا صور فلا يمكنهم
 تقدير الانقسام فى هذه المعانى التى ليس من شرطها ان تكون فى مادة (فان قيل) الشاة
 لا تدرك العداوة المطلقة بل ردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخص مقرونا
 بشخصه وبشكاه والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة
 قد أدركت ان الذئب وشكاه ثم عداوته فان كان اللون ينطبع فى القوة الباصرة فكذلك الشاة
 وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما تدركها فان أدركت بجسم فليتنقسم وباليديت شعري
 ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضها هو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها
 بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها فى كل
 قسم من أقسام المحل فان هذه شبهة مشككة لهم فى برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه

مناقضة في العقولات لا تنقض فاندكم هو عالم تقدر على الشك في المقدمات بين وهو ان
 العلم الواحد لا يقسم وان ما لا يقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يكن كذا كذا في النتيجة
 (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا لبيان التهاوت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد
 حصل اذا تنقض به أحد الامرين اما ما ذكره في النفس الناطقة او ما ذكره في القوة الوهمية
 ثم نقول هذا المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلميس في القياس واعل موضع الالقياس قواهم
 ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فيقسم العلم
 بانقسام محله والخال في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا تكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى
 المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنقسم في حوافيه فيقسم بانقسامه فلهذا
 نسبة العلم الى محله على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل
 نسبة اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجود نسبة الاوصاف الى محالها ليست
 محصورة في فن واحد ولا معلومة التفاصيل لتاعلمنا نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة
 بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الوجه لا ينكر ان ما ذكره مما يقوى الظن
 وبغايه ونما ينكر كونه مع ما يقينا علم لا يجوز الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك
 وهذا القدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا ان كان العلم بالعلوم الواحد العقل وهو
 المعلوم المجرد عن المادة منطبع في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لم ينقسم
 بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبع فيه ولا منبسط عليه واستكره لفظ
 الانطباع فنعدل الى عبارة أخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه
 ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما لم صار اولى من كون غيره عالما به وان كان له نسبة فلا
 يخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او تكون لبعض اجزاء المحل
 دون البعض او لا يكون لواحد من الاجزاء نسبة اليه وباطل ان يقال لا نسبة لواحد من الاجزاء
 فانه اذا لم يكن للاحد نسبة لم يكن للجموع نسبة فان المجتمع من المبادئ مبين وباطل ان
 يقال النسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه وباطل ان
 يقال لكل جزء من موضوع نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم بأسره فمعلوم ان كل
 واحد من الاجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفضل
 وان كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الاكثر الى ذات العلم فذات العلم اذن منقسمة
 في المعنى وقد بينا ان العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان نسبة كل
 واحد الى شيء من ذات العلم غير ما اليه نسبة الآخر فانقسام ذات العلم بهذا اظهر وهو محال ومن
 هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الخواص الخمس لا تكون الا أمثلة لصور جزئية منقسمة
 فان الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس
 نسبة الى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض) على هذا ما سبق فان تعدل لفظ الانطباع
 بلفظ النسبة لا يدرك الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاهد من عداوة الذئب كما ذكره
 فانه ادراك لا محالة وله نسبة اليه ويلزم في ذلك النسبة ما ذكرتموه فان العداوة ليست أمرا مقدورا
 له كية متدايرة حتى ينطبع مثالها في جسم مدرك وتنسب اجزاؤها الى اجزائه وكون شيء

الشيء متدرا لا يكفي فان الشاهد ركبت شيئا سوى شيكاه وهو المخالفة والمضادة والعداوة
وان مائة على الشكل من العداوة وليس لها مقدار وفقد أدركته بجسم متدرفه هذه الصورة
مشككة في هذا البرهان كما في الاول (فان قال قائل) هل ادفعتم هذه البراهين بن العلم يحل
من الجسم في جوهر متغير لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (قائلا) ان الكلام في الجوهر والفرد
حقا يشبه هندسية بطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم ان تكون
القدرة والارادة ايضا في ذلك الجسم ثم فان الانسان في الاول لا يتصور ذلك الابدانة وادارة
ولا تتصور الارادة الا بعلم وقدرة وتري الكتابة في البدن والاصابع والعلم بها ليس في اليد اذ لا يزول
بقطع اليد ولا ارادتها في اليد فانه قد ير يد لها بعد شال البدن وتتم تدرك لا لعدم الارادة بل لعدم
القدرة (دليل ثالث) فلهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر اجزاء
الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا
هو س فانه يسمى بمصر او ساما وذاثا وكذا التسمية توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك
الجزء وسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما يقال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من
جملة بغداد لا في جميعها وليكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم يحل جزءا من القلب
او الدماغ مثلا فالجهد ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء آخر من القلب او الدماغ ويكون
الانسان في حالة واحدة عالم او جاهل بشئ واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم
وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسم الى استحال قيام الجهل
ببعضه والعلم ببعضه لان الشئ في محل لا ينفاده ضده في محل آخر كما يجتمع اللوينة في فرس
واحد والسواد والياض في العين الواحدة وليكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد
لادراكها وليكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول
يدرك ببعض أجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا
قولكم ان العالمية مضادة للجسدية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير
محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان اطلق الاسم على الجملة فبالجواز كما يقال
هو في بغداد وان كان هو في بعضها وكما يقال هو مبصروا ان كان بالضرورة يعلم ان حكم الابصار
لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كنضاد الاعمال فان الاحكام تقتصر على
محال الاعمال ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المتيقن لقبول العلم والجهد من
الانسان واحد فيتضاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل
ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة
واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت
للبراهين وللانسان وهي مع ان تنطبق في الجسم ثم يستحيل ان ينزاع اشتاق اليه فحتج مع فيه
النفرة والميل الى شئ واحد بوجوده في محل والشوق في محل آخر وذلك لا يدل على انها
لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومنزوعة على الات متجانسة فاجاز رابطة
واحدة وهي النفس وذلك لا يجهل به والانسان جميعا واذ التحركت الرابطة استجابت الاضافات
المختلفة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البرهان (دليل

خامس) قوامهم ان كانا غير يدركا العقل بآلة جسمانية ولا يدركا العقل بآلة روحانية
فانهما ليسا من نفس واحدة بل هما من نفسين مختلفتين (ثاني) ما انهما نفسان مختلفتان
التي هي النفس والنزوم والسادس رتبة من رتبته لم يلزم التسالي (وما ليدل على عبثه ان قيل
المدعي عليه ان ادركه بالحواس كان يبينهم قالا بصار لا يقيده بالادراك فلو لم يدرى ولا ترى ولا يسمع
لا يسمع ولا يذوق الا انما هو ان العقل لا يدرك الا الجسم ولا يدرك النفس والعقل كماله على غيره
بعضه نفسا فان النفس لا تدرك غيره بنفسه وبالعقل اذ يدرك غيره بالعقل نفسه (الثاني)
سادس كرموه فاسد من وجهين (الاول) ان الادراك عندك وزان ياتي به من غير ان يكون
ادراكا له من رتبة نفسه كما يكون له الواحد علمه بغيره وعلمه بنفسه ولو كان العادة جارية بخلاف
ذلك لم يترك الاعاداة من انما ياتي (الثاني) وهو اقوى انما ياتي من انما ياتي من انما ياتي من انما ياتي
اذا انما منع ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض واى بعد في ان يتفرق حكم الحواس في وجهه
الادراك من اشتراكها في ادراكها بنفسه كما انما ياتي بالبصر والشم وان النفس لا يدرك الادراك
الا بالتسالي والادراك بالادراك لا يدرك الادراك ولا يدرك الادراك بالادراك بالادراك بالادراك
لو طمق احصائه لم يزلون الجفون لانه لم يمدد عند هذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الادراك
الى الجسم ولا يدركه ان يكون في الحواس الجسمانية ما يمتنع عقلا ويخالف سائرهما في انها
لا تدرك انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية كالبصائر
لما ادرك آله كسائر الحواس ولو كنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى آله ندل انه ليس
آله لها ولا محلا ولا لا لما ادركه والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله فانا نقول
لا يبعد ان يدرك البصائر محله ولكنه حواله على خرق السادة او نقول لم يستحيل ان يتفرق
الحواس الخمس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قائم ان ما هو
قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان يحكم من جزئ من على كلى
مرسل ومما عرف بالاتفاق بطالته وذكر في المنطق ان يحكم بسبب جزئ او جزئيات
كثيرة على كلى حتى مثلوها اذا قال الانسان ان كل حيوان فانه يحركه عند المضغ فكذلك
الاسفل لاننا نستقرئنا الحيوانات كلها فראيناها كذلك فيكون ذلك اعقله عن التسامح فانه
يحركه فكذلك الاعلى وهو لا لم يستقرئنا الا الحواس الخمس فوجدوها على وجه معلوم فذكرنا
على الكل به فاعلم له عقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس مجرى التسامح من سائر
الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدركها وما لا يدركها
ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدركه من غير حاسة كالبصر والى ما لا يدركه الا بالاتصال
كالذوق والشم فاذ كروه ايضا ان اوردت ظنا فلا يورث بقاء موثوقه (فان قيل) لست افعل
على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب او الدماغ هو نفس
الانسان لكان لا يعزب عنه ادراكها حتى لا يخوان بعقلها جميعا كما انه لا يخون عن ادراك
نفسه فان احدهما لا يعزب ذاقه عن ذاته بل يكون بينهما في نفسه ايدا والانسان ما لم
يسمع حديث القلب والدماغ او لم يشاهدهما بالتشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يتفهم
وجودهما فان كان العقل حلالا في جسمه فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ايدا ولا يدركهما ايدا

وليس واحد من الامرين يصح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو ان الادراك
 الخالي في محل ادراكه لا يمتد له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه
 فادراكه ابدان كانت هذه النسبة لا تكفي فينبغي ان لا يدرك ابدان لا يمكن ان يكون له
 نسبة اخرى اليه كما انه اذا كان يعقل بنفسه عقل نفسه ابدان لم يعقل عنه بحال (فانما) الانسان
 مادام يشعر بنفسه ولا يغفل عنها فانه يشعر بجسمه ورجله نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته
 وشكله ولكنه ثبت نفسه جسمه حتى يثبت نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره
 لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم لازم له وغفاته عن شكله واسمه كغفاته عن
 محل الشم وانما اثباته في مقدم الدماغ شبهة في محالتي التدي فان كل انسان يعلم انه يدرك
 الرائحة بخشمه ولكنه محل الادراك لا يتشكل له ولا يتعين وان كان يدرك انه الى الرأس اقرب
 منه الى العقب ومن جهة الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر
 الانسان بنفسه و يعلم ان قوته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منه الى رجله فانه يقدر
 نفسه باقيامه على قدمي الرجل ولا يقدري على تقدير نفسه باقيامه على قدم القلب فادراكه من انه يغفل
 عن الجسم تارة وقارة لا يعمل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الادراك بالالات
 الجسمانية يعرض لها من الموانع على العمل بادامه الادراك كالل لان ادامة الحركة تفسد
 مزاج الاجسام فتتلكها وكذلك الامور القوية الجارية الادراك مما يوهنها ورماتها
 حتى لا تدرك عقيبها الاخفى الاضعف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهم ارباب
 يفسدان ويمتنع عقيبهما عن ادراك الصوت الخفي والمرئيات لدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة
 لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في الفترة العقابية بالاعكس فان ادامتها النظر الى العقولات
 لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يفوجها على درك النظريات الخفية ولا يضرعها وان
 عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعمالها بها فتضعف
 آلة القوة الخيالية فلا تخدع العقل وهذا من الطراز السابق (فانا نقول) لا يبعد ان تختلف
 الخواص الجسمانية في هذه الامور فليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر بل
 لا يبعد ان تتفاوت الاجسام فيكون منها ما يضرعه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من
 الحركة ولا يوهنه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحد قواها بحيث لا يحس بالانرفها في كل
 هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا
 اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى الذش والوقوف عند الاربعين سنة فما بعده
 فيضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في اكثر الامور انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم
 على هذا تعذر النظر في العقولات عند حلول المرض بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة
 فانه مما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فتعطله عند
 تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائما بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينفج (فانا نقول) ان
 كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال فالقدم محال
 واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا (ثم) السبب فيه
 ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يعق عائق ولم يشغلها شاغل فان النفس فعلى فعل بالقياس

الى البدن وهو السيادة له وتدبيره وقوة بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادرالك المعقولات
وهما مقايسان متعاندات فمهما اشتغل باحدهما انصرف عن الاخر وتعدر عليه الجميع بين
الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والتخيل والشهوات والغضب والخوف والتمتع
والوجع فاذا اخذت تتفكر في معقول تعطيات عليك هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع
من ادراك العقل وتطرده من غير أن يصيب آلة العقل شيء أو يصيب ذاتها آفة والسبب في كل
ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والارض والخوف
فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة
الواحدة قد يوجب التمانع فان الخوف يذهل عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في متعول
عن معقول آخر وآيته أن الارض الحال في البدن ليس يتعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد صهيح الم
يفتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلم بعينها من غير
استئناف تعلم (والاعراض) أن نقول نقصان القوى وزيادتها لاسباب كثيرة لا تقتصر فقد
يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الاخر وأمر العقل ايضا
كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعد أن يختلف الشئ والبصر في أن الشئ يقوى بعد
الاربعة ولبصر يضعف وان تساوى باقى كونهما حالين في الجسم كما تتفاوت هذه القوى في
الحوانات فيقوى الشئ من بعضها والضعف من بعضها والاختلاف أمر جتها
ولا يمكن الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج الالات ايضا يختلف في حق الاشخاص
وفي حق الاحوال ويكون أحدا لاسباب في سبق الضعف في البصر دون العقل ان البصر
أقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو زيادة على ما شاهد
اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر اللحية لان شعر الرأس
أقدم فهذه الاسباب ان خاص الخائض فيها ولا يرد هذه الامور الى مجارى العادات فلا يمكن أن
يدنى علمها علمه وثوقا به لان جهات الاحتمال التي فيها تزد بها القوى أو تضعف لا تقتصر فلا
تؤثر شئ من ذلك بقية (دليل تاسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه
وهذه الاجسام لا تزال تفعل والعذاء يسد ما ينحل حتى اذ اربنا صديا انفصل من أمه
فيمرض مرارا ثم يذبل ثم يسمن وينمو فيمكننا ان نقول لم يبق فيه بعد الاربعة شئ من الاجزاء
التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شئ من
اجزاء المني بل انحل كل ذلك وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا
الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل
جميع أجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آتاه (الاعراض) ان هذا
منقضى بالبهمة والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه يقال ان هذا ذاك بعينه
كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم يبطل بحفظ
الصور المتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكروان تبديل سائر اجزاء الدماغ فان زعموا أنه لم
يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل
الجميع بل نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة

فاما ان ينحى عنه فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كما انه يقال هذا ذلك الشيء وهذا
 الفرس ويكون بقاء المني مع كثرة التحال والتبدل (مثاله) ما اذا صب في موضع رطل ما ودم
 صب عليه رطل اخر ما حتى اذا اختلط به ثم اخذ منه رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذ منه
 رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة ففهم في المرة الأخيرة فهمكم بان شيئاً من الماء ورد الا ولباق
 فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شيء من ذلك الماء لانه كن موجوداً في الكرة الثانية والثالثة
 قريبة من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الاخر وهو يدعى أصلاً ثم حيث جوزوا
 انقسام الاجسام الى غير ثمانية فانه - اب ان هذا في البدن والتمثيل أجزاء البدن يشاهي صب
 الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل ماض) قالوا ان قوة العقل قد تركت الكليات العامة
 العقلية التي يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المتعلق عنه من مائة الى الخمس لشخص
 انسان معين وهو غلبه بالشخص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص رلون مخصوص
 ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والاشياء المعقولة الماء ان مجرد عين هو - انه الامر رطل يتبدل
 فيه كل ما ينال في عاينه اسم الانسان وان لم يكن على ثوب المشاهد قدرة ووصفه وممكنه بل لم
 يمكن وجوده في المستقبل يدخ فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل بحج داتن
 هذه الخواص وهكذا كل شيء يشاهده الحس متشخصاً يحصل منه لاعتقل حقيقة ذلك الشخص
 كذا مجرد عن المواد والاضاع حتى نقسم أوصافه الى ما هو ذاتي مثل الجسمية للشجر والحيوان
 والحيوانية للانسان والى ما هو عرضي له كالبياض والطول والانعان والشجر وفهمكم بان
 ذاتها وعرضها على جنس الانسان والشجر وكل ما يتركه لا على الشخص المشاهد بل على ان
 الكلبي المجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده ثابت في عقله وذلك الكلبي المعقول لا اشارة
 اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجرد عن الوضع والمادة بالاضافة الى المأخوذ منه
 وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع واين ومقدار وما ان يكون بالاضافة الى الآخر هو النفس
 اما فله فينبغي ان لا يكون للنفس وضع ولا اليه اشارة ولا له مقدار ولو ثبت ذلك ثبت للذي
 حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلبي الذي وصفه حالاً في العقل غير مستلزم بل لا يحل في العقل
 الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والاشياء يقدر على
 تفصيله ثم اذا فصل كان المفضل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئياً كما يرون بقرائنه
 الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول وامثاله مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى
 وهو ان في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أولاً وبسببه تلك الصورة في ثبات
 المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انساناً آخر لم يتحدث له هيئته اخرى كما اذا
 رأى فرساً بعد انسان فانه يتحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد يعرض في مجرد الحس
 فان من رأى الماء حصل في خياله صورة فلور رأى الدم بعد حصلت له صورة اخرى فلور رأى ماء
 آخر لم يتحدث صورة اخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من ماء مثال لكل واحد من آحاد
 المياه فقد يظن انه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليه مثلاً حصل في الخيال في العقل وضع
 أجزاء بعضهما مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتهاء الاصابع مع
 الاظفار ويحصل مع ذلك صغره وكبره ولونه فان رأى يداً اخرى سألها في كل شيء لم يتحدث
 عنه

صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال كما إذا رأى المساء بعد المساء في اناء واحد على قدر واحد وقدير يدا أخرى تخالفها في اللون والقدر فيحدث له لون كزهر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة للبدن فان البدن الصغيرة السوداء تشارك البدن الكبيرة البيضاء في وضع الاجزاء وتخالفها في اللون والقدر فإتساوي فيهما الاول لا يتجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بعينها وما يخالفه يتجدد صورته فهذا معنى الكلبي في العقل والجسم جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخيال باذراك صورة المساء في وقتين وكذا في كل مقابلةتين وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لا وضع له أصلا على ان العقل قد يحكم بثبوت شيء لا اشارة اليه ولا وضع له كالمكان بوجود صانع العالم وامكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المقترح من المسألة هو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجهه ادراكه (مسألة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيضالون بالدليل عليه (ولهم) دايان (أحدهما) قولهم ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن أو بضد يطرأ عليها أو بقدرة القادر وباطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلا لها بل هو آلة تسعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون حالها منطباعا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا بغير مشاركة آلة وفعلا بشاركتها فالعمل الذي لها بمشاركة آلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا يجرم بفساد بفساد البدن ويضوت بفواته وفعلا بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونه مدركا للمعقولات الى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تنفقر في قوامها الى البدن وباطل ان يقال انها تنعدم بضد اذا انحوا هرا ضد لها ولذلك لا ينعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المسائية بضدها وهو صورة الهوائية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لها ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد وباطل ان يقال تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيء حتى يتصور وقوعه بالقـدرة وهذا عين ما ذكره في مسألة ابدية المسالم وقد قررناه وتكلمنا عليه (والا فتراض) عليه من وجوه (الاول) انه بناء على ان النفس لا تموت بموت البدن لانه ليس حال في جسم وهو بناء على المسألة الاولى فقد لا نسلم ذلك (الثاني) هو انه مع انه لا يحل البدن عندهم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث الا بحدوث البدن وهذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وان كانوا على افلاطن قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالبدان بحسب البرهان محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار لا يعقل انقسامه وان زعم انه لا ينقسم فهو محال اذ تعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة كانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات قد تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فيما ذاتها كثرت ولم تتكثر بالمواد

ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف النفوس
وعدم موت البدن فانها تتصكّر باختلاف الصفات عند من يرى بقاءها لانها استفادت من
الابدان هيئات مختلفة لا تماثل نفسان منها فان هيئاتها تتصلّل من الاخلاق والاختلاف
قط لا تماثل كما ان الخلق الظاهر لا يماثل ولو تماثلت لاشبهه عليه نازيد بعمر ومه ما ثبت
بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد مزاجها لقبول النفس
المندبرة ثم قببات النفس لانهما نفس فقط اذ قد تسمّى بعد في رحم واحد اذ طفتان امرأتين في
حالة واحدة لا لقبول فيتعاقبهما نفسان يحدثان من المبدأ الاول بواسطة اوبنير واسطة ولا
يكون هذا مدبر الجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبر الجسم هذا فليس الاختصاص الا بعلامة خاصة
بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن أحد السوا من لقبول
هذه النفس أولى من الآخر اذ قد حدثت نفسان معا واستعدت نطقتان لقبول ابدنين معا
فما المخصص فان كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطلان البدن وان كان ثم وجه آخر
به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك
العلاقة شرطاً في حدوثه فأي بعد في ان تكون شرطاً في بقاءه فاذا انتطعت العلاقة انعدمت
النفس ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه وتعالى الى على سبيل البعث والنشور كما ورد به
الشرع في المعاد (فان قيل) اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا بطريق تزوج طبيعي وشوق
جسمي خلق فم الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك عن غيره من الابدان ولا يخافها في لحظة فتبقى
مقيدة بذلك الشوق الجسمي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن
الذي هي مشغولة بالجملة الى تدبيره نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في
الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات والمالب المعنويات فتأذي بذلك
الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واماته بين نفس زيد لا شخص زيد
في اول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصلياً
لهذه النفس من الاخر لا يزيد مناسبة بينهما فيترجح اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك
خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيله لا يشككنا في أصل الحاجة الى مناسبات
ولا يضرنا ايضاً في قولنا ان النفس لا تبقى بقاء البدن (قلنا) مهما غابت المناسبة عنا وهي
المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في
بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسدت فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم
أم لا فاعل تلك النسبة ضرورية في وجود النفس فان انه دمت انه دمت فلا ثقة بالدليل
الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرته الله تعالى كما
قررنا في مسألة سرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق
الثلاث في العدم مقبولة فهو وغيره لم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من
هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائراً بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يريد من
الثلاث والاربع فاعل لا عدم طريقاً يقر اربعاً وخامساً سوى ما ذكرتم فخصر الطرق في هذه
الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعالى ان قالوا كل جوه رئيس في جوه

فيستحيل عليه العدم بل البساطة لا تنعدم قط وهذا الدليل ثبت فيه أولاً أن موت البدن
 لا يوجب انعدامه سابق فيه ذلك يقال يستحيل أن ينعدم بسبب ما أي سبب كُن فيه قوة
 الفساد بل الفساد أي إمكان انعدام سابق على الانعدام كما أن ما يطرأ وجوده من الحوادث
 فيكون إمكان الوجود سابقاً على الوجود ويسمى إمكان الوجود قوة الوجود وإمكان العدم قوة
 الفساد وكما أن إمكان الوجود وصف إضافي لا يقوم إلا بشيء حتى يكون إمكاناً بالاضافة إليه
 فكذلك إمكان العدم ولذلك قيل إن كل حادث مفتقر إلى مادة سابقة يكون في إمكان الوجود
 الحادث وقوته كما سبق في مسألة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ
 والتقابل غير المقبول فيكون التقابل موجوداً مع المقبول عند طرأ بانه وهو غيره فكذلك قابل العدم
 ينبغي أن يكون موجوداً عند طرأ بانه العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم
 غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقوله وإمكانه كما أن ما بقي عند طرأ بانه الوجود
 يكون غيره طرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم أن يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم
 مركباً من شيئين من قوة العدم ومن قابل لا عدم بقي مع طرأ بانه العدم وقد كان هو حامل قوة
 العدم قبل طرأ بانه العدم ويكون حامل القوة كالسادة والمعدم منها كالصورة ولكن النفس
 بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تتركب فيها قان فرضه منافها تركيباً من صورة ومادة
 فمن ثم قرر البيان إلى المادة التي هي الأصل الأول إذ لا بد وأن ينتهي إلى أصل فيستحيل
 العدم على ذلك الأصل وهو المسمى نفساً كما تحيل العدم على مادة الأجسام فإنها أزلية أبدية
 وانما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوة طرأ بانه الصور على قوة انعدام الصور
 عنها قانها قابلة للضدين على السواء وقد ظهر من هذا أن كل وجود أحدي الذات يستحيل عليه
 العدم ويمكن تفهم هذا بصيغة أخرى وهي أن قوة الوجود لشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون
 غير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوة الوجود (بيانه) أن الصحيح البصر يقال إنه باصر بالقوة
 أي فيه قوة الابصار ومعناه أن الصفة التي لا بد منها في العين ليصح الابصار موجودة وإن تأخر
 الابصار فأن شرط آخر فتكون قوة الابصار للسواد مثلاً موجودة له من قبل ابصار السواد
 بالفعل فأن حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار ذلك السواد موجودة عند وجود ذلك
 الابصار إذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجوداً بالفعل موجوداً بالقوة بل
 قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود المحاصل بالفعل أبداً وإذا ثبتت هذه المقدمة فنقول لو
 انعدم الشيء البسيط لكان إمكان العدم قبل العدم حاصل لذلك الشيء وهو المراد بالقوة فيكون
 إمكان الوجود أيضاً حاصلًا فأن ما أمكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فلا تعني
 بقوة الوجود إلا إمكان الوجود فيؤدي إلى أن يجمع في الشيء الواحد قوة وجود نفس مع حصول
 وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا أن قوة الابصار تكون في العين
 التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار إذ يؤدي إلى أن يكون الشيء بالقوة والفعل
 وهما متماثلان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة
 وفي إثبات قوة العدم لا بسيط قبل العدم إثبات لقوة الوجود في حالة الوجود وهو محال وهذا
 بعينه هو الذي قررناه لهم في مصيرهم إلى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها

في مسألة أزلية العالم وأبدية ومنشأ التلييس وضعهم الامكان وضعه سام مستديرا محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع فلا تبعده فان المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين أن يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس ✽ ✽ مسألة في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والمحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت لهوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى رتبة من الجسمانية - بن وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فانه قد قدم تفهيم معتقدهم في الامور الانشورية ثم انعرض عما يخالف الاسلام من جلته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بفناء سرمدية اما في لذة لا يحيط الوصف به العظمى واساقى ألم لا يحيط الوصف به لعضمه ثم قد يكون ذلك الالم عذابا وقد ينقضى على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالوان واللذة وما وقاغ - بر محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذا تفاوتها غير محصور واللذة السرمدية للنفوس الكاملة الزكية والالم السرمدية للنفوس الناقصة الملوثة والالم المنقضى للنفوس الكاملة الملوثة فلا تنال السعادة المطلقة الا بالكمال والتركية والطهارة والكمال بالعلم والازكاه بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة العقلية غذاؤها ولذتها في درك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذتها في نيل المشتهى والقوة البصرية لذتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما يمنعها من الاطماع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفوس الجاهلة في الحياة الدنية تساقطها ان تتألم بقوات لذة النفس لا يمكن الاشتغال بالبدن ينسبها لنفسها ويألفها عن ألمها كالحائث لا يحس بالالم وكأنه لا يحس بالنار فادابقيت ناقصة حتى انخط عنها شغل البدن كانت في صورة الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال الخدر شعر بالالم العظيم دفعة واحدة هجوما والنفس المدركة للمعقولات قد تلذذت بالذات اذا خفي قاهرها عما يقتضيه طابعها وذلك ايضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فيه مرارة يستبشع الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة في حقه فلا تلذذه ما عرض من امراض فالنفوس الكاملة بالعلوم اذا فحط عنها اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من عرض عليه الطعام اللذيذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة او مثال من اشتد شغفه في حق شخص فضاجه ذلك الشخص وهو نائم او مغشى عليه أو سكران فلا يحس به فينتبه بفناءه فيشعر باللذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحانية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها الا لانسان الا بالأمثلة مما شاهدته الناس في هذه الحياة وهذا كما لو أردنا ان نفهم الصبي أو العنبر لذة الجماع لم تقدر عليه الا بان غفل في حق الصبي باللعب الذي هو الذالاشيما عنده وفي حق العنبر لذة أكل الطيب مع شهوة الجوع لم يصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثال ايسر يحقق عنده لذة الجماع وان ذلك لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الجسمانية امران (أحدهما) ان حال الملاكمة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور بكاملها ووجاهتها الذي تهت

به في نفسه في الاعمال على حدة اتق الاشياء وقر بها من رب العالمين في الصفات لا في المكنون
وفي رتبة الوجود فان الموجدات سموات من الله على ترتيب ووسائط والذي يقرب من
الوسائط فبذلك لا يحل له اعل (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر الذات الثانية على
الحسية فان الذي يترك من غلبة عدو والشهوات قد ينجو في تحصيلها املا دال ان كنهه والاطمئنان
بل قد ينجو الا كل طول التماس في هذه غلبة الله - طريق والتمس مع حصة الاخر - ولا يصح
بالتمسك بالخير وكذلك المتشوف الى الحشمة والرياسة اذا كان يتردد بين الخلق - راق - شتمه بتضاد
الوطر من عشية - لا يصح - رفته غيره وينشمر عنه فيؤثر في الحشمة ويترك سماته الوطريه تحفر
ذلك مما فلت - على ما الى - فيكون ذلك لا محالة الذي عنده بل ربما يهجم الجميع على
جمعة - يرين - ان مفسدات خطر الموت شدة انما يتوهم - بعد الموت من لذات الثناء والامارة
عائيه فان الذوات العقلية الانحرفه افضل من الذات الحسية الانحرفه ولولا ذلك لما قال
رسول الله صلى الله عليه وآله كما عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت
ولا ادرك سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تدع نفسك ما اخفى عنهم من قرأ عين فيه ذاك
وحده المساجدة الى العلم النافع ومن جعله العلم يوم القليلة المحض - تولى العلم بالله وسفاهه
ولما لم تكن - وكما وكهنية وجود الاشياء منه وما راء ذلك ان كان وسيلة اليه وهو نافع لاجله وان
لم يكن وسيلة اليه كانهوا اللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة فهي مصاعف وحرف كسائر
المصاعف واما المساجدة الى العمل والعبادة فليترك كنهه النفس وان النفس في هذا البدن
معدودة عن درلة صفات الاشياء لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشغالها وتزوعها الى شهواتها
وشوقها الى مقتضياتها وهذال تزوع والشوق هيمنة للنفس ترمح فيها وتقهكن منها بطون
المواظبة على اتباع الشهوات والتأثر على الانس بالمحسوسات المستاندة فاذ انتسكت من النفس
فمات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من النفس ومؤذبة من وجهين (أحدهما) انه انما
منعها عن لدايم الخاصة بها وهو الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا
يكون معها البدن الشاغل فليتها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) انه يبقى معها المحرص
والميل الى الدنيا واسبابها ولداتها وقد استلقت منها الاكلة فان البدن هو الاكلة للوصول
الى تلك الذات فيكون حاله حال من عشق امرأة والفر رياسة واستأنس باولاد واستمر روح الى
مال وابتهج بحشمة فتتل مشوقه وعزل عن رياسته وسعي اولاده ونسائه وانخذل امواله
أهله وداؤه واسقطت بالكلية حشمة فبقاى من الالم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير موطع
الامل عن عود امثال هذا الامور فان امرالدنيا عا دورا يحرق كيف اذا انقطع الامل بفقد البدن
بسبب الموت ولا يخفى عن التضرع بهذه الميئات الا كف النفس عن الهوى والاعراض عن
الدنيا والاقبال بكنهه الجدة على العمل والتقوى حتى تنقطع عن الانفها عن الامور الدنيوية وهو
في الدنيا وتتمسك - لا فته مع الامور الانحرفه فاذا مات كان كالتخلص عن سجن والواصل
الى جميع مطالبه فهو جنة ويمكن سلب هذه الصفات عن النفس وهو هذا الكمال فان
الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وان
منكم الاواردها كان على ربك حقاء قضيا الا انما اذا ضمت العلاقة لم تستد نكابة فراقها

ويعظم الانتهاذ بما اطاع عليه عند الموت من الامور الالهية فاما ما اثره عارقة الدنيا والتزوع
 اليها على قرب كمن يستنفض من وطنه الى منصب عند يم وذلك مرتفع فبعد ترق نفسه حالة
 التفراق على اهله ووطنه فيتأذى اذى ما ولا يكن ينهي بمسايسة نفسه من لذة الا بتساج بالملك
 والرئاسة واذالم يكن سلب هذه الصفات مما كان قد ورد بالشرع في الاخلاق بالوسط بين كل
 طرفين متقابلين لان الماء العاتر لا حار ولا بارد فكأنه بعد عن الصفة بين فلا ينبغي ان يبلغ في
 الدنيا المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الاتفاق فيكون مبدرا ولا ان يكون ممنوعا عن كل
 الامور فيكون جباناً ولا منهم كافي كل امر فيكون متهوراً بل يطلب الجود فانه التوسط بين البخل
 والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والتهور وكذلك في جميع الاخلاق وعلم
 الاخلاق طويل والتمرية بالغت في تفصيلها ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون
 الشرع في العمل حتى لا يتبع مع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه بل يقاد الشرع
 فيقدم ويحكم بأشارته لا باختياره فتتهذب اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعالم
 جميعاً فهو الهالك ولذلك قال تعالى قد افلح من ركبها وهدى صراطاً مستقيماً ومن جمع الفضيلتين
 العافية والعافية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية
 فهو العالم الفاسق فتعذب ذنبه مدة ولا يكن لا يدوم لان نفسه قد كادت بالعلم ولكن العاراض
 الدينية لطحة تلطمها طارضا على خلاف جوهر النفس وليس يجيد ذلك الا بسبب الفتن
 فيجمع على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية دون العلمية فيسلم ويتجو عن العلم ولا يحظى
 بالعبادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته (واما ما) ورد في الشرع من الصور
 فالقصد ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك هذه اللذات فعمل لهم بما يفهمون ثم ذكر
 لهم ان تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ونحن) نقول ان هذه الامور يدركها
 مخالفة الشرع فاننا لا نذكر ان في الآخرة انواعاً من اللذات أعظم من الممرسات ولا
 تذكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) نعرفنا ذلك الشرع اذ ورد بالمعاد ولا يظهر
 المعاد الا ببقاء النفس وانما ذكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن
 المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمية مانبية في الجنة واللام
 الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة ونار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين
 السعادة في الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم ان لا يعلم
 جميع ذلك وقوله اعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الاخرية
 لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامرين أكمل والموعود أكمل بالامور وهو ممكن ويجب
 التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما
 ان الوارد من آيات التشبيه وانذاره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة تعالى
 يتخيلها عامة الناس (والجواب) ان النسوية بينهم ما تحكم به ما يقتضيان من وجهين
 (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على حادة العرف في الاستدانة
 وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بالغ لا يحتمل التأويل فلا يبقى
 الاكمل الكلام على التاميس بتخييل نقض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه من نصب

النبوة (والثاني) ان ادلة النبوة قول ذات على استحضار المكان والجمهورية والسورية و
 الجارية وعين الجارية والامكان والاتصال والاسـتقرار على الله سبحانه فهو جيب التأويل
 بادلة المعتول وما وعد من أمور الاخرة ليس مما لا في قدرة الله تعالى فيجب الجري على
 الكلام بل على ما هو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلي على استحضار
 الاجساد كما دل على استحضار تلك الصفات على الله تعالى فتدبر انهم باظهار دليلهم ولم يفيهم ذلك
 (الملك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعودون لثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة
 عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي
 قائمة بنفسها او مدبرة لاجسامهم فلا وجود لها ومعنى الموت انقطاع الحياة أي امتناع الخلق من
 متاعها فتنعدم والبدن ايضا ينعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم وورده الى
 الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا ومعنى المعاد ان يجمع
 ويركب على شكل الاقدم ويخلق فيه الحياة ابتداء فلهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة
 وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما
 ان يقال رد النفس الى بدن سواء كان من تلك الاجزاء أو من غيرها ويكون المعاد ذلك الانسان
 من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا تتلف اليها اذا الانسان ليس انسابا بل
 بالنفس (وهذه) الاقسام الثلاثة باطلية (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مما انعدمت الحياة
 والبدن فاستئناف خلقها لا يخلو ما كان لا عين ما كان بل العود المسهوم هو الذي يفرض فيه
 بقاء شيء وتجدد شيء كما يقال عاد فلان الى الانعام أي ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه أي عاد
 الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون عودا بالحقبة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد
 الى البلد أي بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شيء
 باقيا وشيـ ان متعـ ددان هما فلان يتخللهما زمان لم يتم اسم العود أو ذلك مذهب المعتزلة
 فيقول المعلوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيحقق معنى
 العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع له دم المطلق الذي هو النفي المحض وهو ثابت للذات
 مستمرة الثبات الى أن يعود اليه والوجود هو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال
 تراب البدن لا ينفى فيكون باقيا فتهاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم ان يقال عاد التراب
 حيا بعد ان انقطعت الحياة عنه مدة ولا يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه
 لان الانسان انسان لا بعادته والتراب الذي فيه اذ يتبدل عليه سائر الاجزاء أو أكثرها بالغذاء وهو
 ذلك الاول بعينه فهو هو باعتبار روحه ونفسه فاذا عدت الحياة أو الروح فاعدم لا يعقل عوده
 وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو
 نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فاعدم قط لا يعقل عوده والعائد هو الموجود أي عاد الى
 حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحياة وليس الانسان
 انسابا بعينه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان فيخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال
 الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورة لا بعادته وقد انعدمت الصورة وما بقي الا المادة
 (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور ان كان

معاد أي عودنا إلى تدبير البدن بعد مفارقة... ولكن كنهه محال اذ بدن الميت يحصل تراباً أو تاركه
 المبدن والعطير و... تمثيل ما هو بخار أو هو عوي... ترجع به إلى العالم وبخاره ومائه أم تراباً بعد
 أن تراع... واستخلاصه... وليكن أن فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يتخلوا ما أن يجمع
 الأجزاء التي مات عليها فقط فينبغي أن يعاد الاقطع ويحذو حذو النف والاذن وناقص الأعضاء
 كما كان وهو... لا سيما في أهل الجنة والذين نجاوا ناقصين في ابتداء الفطرة فأعادتهم
 على ما كانتوا عليه من المزال عند الموت في غاية التكامل هذا أن اقتصر على جمع الأجزاء
 الموجودة عند الموت وإن جمع جميع أجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين
 (أحدهما) أن الإنسان إذا تغذى بطعم إنسان وقد حيرت به العادة في بعض الملامد ويكثر وقوعه
 في أوقات القسط فيتذوق حشرهما جميعاً لأن مادة واحدة كانت بدنانياً كالأكل وصارت بالقدرة
 بدنانياً بذلك لا كالأكل ولا يمكن رد نفسه إلى بدن واحد (والثاني) أنه يجب أن يعاد جزء واحد بدنياً
 مرة لئلا ويرجل فإنه ثبت بالصناعة الطبية أن الأجزاء العضوية يتغذى بعضها بمادة واحدة والبعض
 في تغذي الكبد بأجزاء الغاب وكذا سائر الأعضاء ففرض أجزاء معينة توقد كانت مادة واحدة من
 الأعضاء ثلثي أي عضو يعاد بل يحتاج في تدبير الاستحالة الأولى إلى أكل الناس ذاتها
 تأملت ظاهراً التربة المعمورة عبات بعد طول الزمان أن ترابها اجتمع المرفق قد تتربت وتررع فيها
 رعرع وصارت حبا وفاقية وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها الفاعلات أيدنا الفاس من
 مادة أشار إليها الا وقد كانت بدنانياً الناس كثيرة فاستحالت وصارت تراباً ثم بنانا ثم شيئا ثم حيرا
 بل يلزم منه محال ثالث وهو أن النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية والأبدان متناهية فلا تبقى
 المواد التي كانت مواد الإنسان بالنفس الناس كلهم بل تضيق بهم (وأما القسم الثالث) وهو رد
 النفس إلى بدن إنسان من أي مادة كانت وأي تراب اتفق فهذا محال من وجهين (أحدهما)
 أن المواد القابلة لا تكون والفساد محصور في مقعر فالك القمر لا يمكن عالمها مزيد وهي متناهية
 والنفس المفارقة للأبدان غير متناهية فلا تبقى بها (والثاني) أن التراب لا يقبل تدبير لنفس
 ما بقي تراباً بل لا بد وأن تخرج العناصر منها بضاهاى المزاج النافذة بل الخشب والحديد لا بد
 هذا التدبير ولا يمكن إعادة الإنسان وبدنه من خشب أو حديد بل لا يكون الإنسان إلا إذا انضم
 أعضاء بدنه إلى اللحم والعظم والخلط ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من
 للمادة الراهبة للنفوس حدوث نفس فيه وارد على البدن الواحد إنسان وهذا بطلان مذهب
 التنازع فإن رجوع إلى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن
 الأول فالمسلك الذي يدل على بطلان التنازع يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو
 أن يقال هم تنكرون على من يختار القسم الآخر ويرى أن النفس باقية بعد الموت وهو حوهر
 قائم بنفسه وإن ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في
 سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام أرواح الصالحين في جوارح
 طير خضر معاة تحت الترس و... من الأخبار... روح الأرواح... والنفوس
 وسؤال من ذكره عذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم فدل مع ذلك على الموت
 والنشور بعده وبعت البدن وذلك ممكن برده إلى بدن أي بدن كان من مادة البدن الأول أو من

غيره او من مادة مستوية خلقها فانه هو بنفسه لا يبدنه اذ يتبدل عليه بنو العباد من صغر
الصغر الى الكبر بالزال واليمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه
فهذا قد ورثه ويكون ذلك عودا الى النفس فانه قد تذر ما كان يتخلى بالانسان والارادة
التي هي سائدة في هذا الاصل وقد اعيدت الالهة مثل الاولى فيكون ذلك عودا حقيقة وما ذكره من
استحالة هذا ان يكون النفس غير متناهية وكون الالهة متناهية محال لا اولى له فانه بناء على قدم
الاعمال وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فانه نفوس الممارة لا يبدان عند
متناهية وانما استأثر من المواد ارجودة وان سلم انها اكثر فانه تعالى قادر على الخلق
واسمئذ انفس الارواح وانكاره انكار لقدره الله تعالى على الاحداث وقد سبق ايضا في مسألة
حدوث العالم (راما) احوالكم المتناهية بان هذا تناسخ فلا مساحة في الاسماء ما ورد الشرع به
يجب تصديقه فاما ان تناسخا وانما نحن نذكر التناسخ في هذا العالم فاما الميت فلا تناسخ
مع تناسخ اوليهم (وقولكم) ان كل مزاج اسمة متبدل نفس استحق حدوث نفس من
البادي رجوع الى ان يحدث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطالنا ذلك في مسألة حدوث العالم
كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم يكن نفس
مرجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم يتعلق بالمرجعة المستعدة في الارحام قبل البعث
والنشور بل في هذا ما هذا في حال الانفس المفارقة تصدح نوحا آخر من الاستعداد ولا يتم
سببها الا في ذلك البيت ولا بد في ان يفارق الاستعداد المشروط للنفس المتكاملة المفارقة
للاستعداد المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كمالا بتدبير الله تعالى
اعرف بذلك الشروط والامور والوقائع حضورها ودفور الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق
به (المسالك الثمانية) ان قالوا ليس من المقبول ان يقاب الحديد فوباه منسوجا بحيث يتهم به الانسان
الا بخلل اجزاء الحديد الى بساطة العناصر بسباب تستولي على الحديد فتخللها الى بساطة العناصر
ثم تجمع العناصر وتدار في أطوار الخلق الى ان يكسب صورة القطر ثم يكسب القطن صورة
الغزل ثم الغزل يكسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب
الحديد محسوس قطانية يمكن من غير الاستحالة في هذه الاطوار على سبيل الترتيب كان محسوسا لان
يجوز ان يخطر للايمان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في ازمان متقاربة لا يحس
الانسان بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واداعقل هذا فالانسان المبعوث المحشور
لو كان بدنه من حجر او ياتون اودرا وتراب محض لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا
الا ان يكون متشكلا بالشكل المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والغضاريف
والاخلاط والاسزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون
الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحوم والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاخلاط
ولا تكون الاخلاط الاربعة مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيوان
ونبات وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوان ولا نبات مالم تكن العناصر الاربعة جميعا
مترتبة بشراطة مخصوصة طويلة اكثر سافصلا من غيرها فاذا لا يمكن ان يتجدد بدن الانسان
لغير النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) اسباب كثيرة اقية في حقايق التراب انسانا بان يقال له كن

فيكون أرباباً تهتد أسباب انقلابه في هذه الأدوار وأسبابه هو القاء النطفة المستخرجة من أرباب
 بدن الإنسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخلق مضغة ثم علقه ثم جنيناً ثم
 يخلط ثم شاباً ثم كهلاً فقول القائل يقال له كن فيكون غير معقول إذا التراب لا يحاطب وانتلايه
 أنسا نادون النردون في هذا الأطوار محال وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال
 فيكون البعث محالاً (والاعتراض) أنا نسلم أن الترقى في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن
 الإنسان نجاراً لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديد الما كان ثوباً بل لا بد وان يصير
 قطعة مغزولة ثم منسوخة ولا تكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين لئسان البعث يكون في
 أوج ما يقدر أن يكون جمع العظام وأنشاء اللحم وأنباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه
 وانه بالنظر في أن الترقى في هذه الأطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من
 الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على
 اجراء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز
 نزعها فيحصر بشدة الله تعالى هذه الأمور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن نقول ذلك
 يكون بأسباب ولا يكن ليس من شرطه أن يكون السبب هو الله هو الذي في خزانة المقادير
 عجائب وغرائب لم يطالع عالمها بكراً من يظن أن لا وجود إلا لما شاهد به كما يشكر طائفة
 الصحر والنار نجيات والطلسمات والمجذبات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق بأسباب
 غريبة لا يطالع عليها بل لو لم ير إنسان المقناطيس وجذبته للحديد وحكى أنه لا لا تنكره
 وقال لا يتصور جذب الحديد إلا بخلق يشده عليه ويجذب فانه المشاهد في الحس حتى
 إذا شاهدته تعجب منه وعلم أنه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك المحدث المنكرة
 للبعث والنشور إذا بعثوا من القبور ورواوا عجائب صمد مع الله فبه ندمه واندامه لا تنفعهم
 ويتحسرون على بحودهم تخمير الأبنعهم ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكره
 بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق إنسان عقلاً ابتداء وقيل له أن هذه النطفة القدرة
 المشابهة لأجزاء تنقسم أجزائها المتشابهة في رحم آدمية إلى أعضاء مختلفة لحمية وعظمية
 وعصبية وعضروفية وعروقية وشحمية فيكون منها البدن على سبع طبقات مختلفة في المزاج
 واللسان والأسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تفاوتها في جوارحها إلى البدائع
 التي في الفطرة لكان انكاره أشد من انكار المحدث حيث قالوا أنذا كنا عظاماً متخذة الآلة فليس
 يتفكر المذكر للبعث أنه من ابن عصف انحصار أسباب الوجود في ما شاهدته ولم يبعد أن
 يكون في أحياء الأبدان منها ما لا يشاهد وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في
 وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأى بعد في أن يكون في الأسباب الالهية
 أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقضي ذلك أن يعاتب الأجساد واستعدادها لقبول النفوس
 المشورة وهل لهذا الانكار مستند إلا الاستبعاد المجرد (فان قيل) الفيل الالهى له مجرى واحد
 مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما أمرونا الا واحدة كل مع بالبحر وقال تعالى ولن نجد لسنة
 الله قيد ولا وهذه الأسباب التي أوههم امكانها ان كانت فيبدى ان تطرد ايضا وتذكر وان
 غير نهاية وان يبقى هذا النظام الموجد في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف

بالسكر والدور فلا بد من ان يختلف منهاج الامور في كل ألف سنة مثلاً وان كان يكون ذلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سن واحد فان سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة بالجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون المصدر منها كيف ما كان من نظامها انتظاماً يجمع الزلزال والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوفتم اسرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الا ان اعود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدور فقد رفعت النجاسة والاكثرة وما دل عليه نواهد الشرع انه يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا هذه البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تبدل الى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتقدم مدة الامكان الى ثلاثة اقسام فسيم قبل خالق العالم اذ كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الابعسام وهو المنهاج البعثي بطل الاتساق والانتظام وحصل التبدل لسنة الله وهو محال فان هذا انما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الاحوال اما المشيئة الازلية فاما مجرى واحد مضروب لا تبدل عنه لان الفعل مضاهي للمشيئة والمشيئة على سن واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فانا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور المحيطة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما اننا نقول ان فلاناً قادر على ان يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء لفعل ولا يمكنه لم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى انه لو شاء لفعل فان المحليات لا تناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق اذ قولنا لو شاء لفعل شرطي وقولنا ما شاء وما فعل جليتان سالبان والسالبة الجمالية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذن الدليل الذي دلنا على ان مشيئته اذية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرار والعود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق بالتكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا استمداد من مسألة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديماً وقد ابطالنا ذلك وبيننا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجوداً ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يستأنف نظامه اثنان وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لو لان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبني على مسئلتين احدهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب او احداث اسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسائلين جميعاً

في خاتمة الكتاب فان قال قائل قد فصّلت مذاهب هؤلاء افقتطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل اسداها مسألة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تعالى لا يحيط علمه بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والمالئة في انكار بعث الاجساد وحشرها فوهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاصول

وجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ذكر واماذكروا على سبيل المصلحة تشيلا لجهلهم
 الخلق وتفهمها وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقد احد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه
 المسائل الثلاثة من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهبهم قريب من
 مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد
 وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن
 يرى تكفير اهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا ومن يتوقف عن التكفير يقتصر
 على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن فاسنانا اثر الاثر الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح
 منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب
 انتهى كتاب تهافت الفلاسفة تحريرا الامام الاجل نسيم وحده ابي حامد بن
 محمد بن محمد الغزالي اكرم الله ماواه واعذق بفهامته الرحمة
 ثراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي
 وعلى آله وصحبه وسلم
 آمين

هذا الكتاب وقد تكامل طبعه * رقت فضائله وراقت موردا
 لا عيب فيه سوى رشاقة لفظه * وسهولة المعنى الدقيق المنعدا
 قد صاغه الحبر الغزالي من لنا * صاغ المعاني بالدلائل مسجدا
 وابان فيه من المبادئ حكمة * قد اضممت ثم الفلاسفة العسدا
 قالبك من درر الاله يوم يتيمة * حات عقود عقائد تحبوا الصدا
 اضحى بدار طباعة الاعلام في * حال الكمال يشف عن بهد المدي
 يمدى اولى الالباب حل مسائل * اندي على الازهان من قطر الندي
 وبعثته الهداهات مورخا * طبع التهافت بالهاسن قد بدا
 ١ ٨١ ٩١٧ ١٩٢ ١٠٤ ٧

- ٣ مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل
- ٤ مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم
- ٥ مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود
- ٥ مقدمة رابعة من عظام حيل هؤلاء
- ٦ مسألة في إبطال قولهم بقدوم العالم
- ٧ إيراد أدلتهم
- ٧ الاعتراض من وجهين أحدهما
- ٧ والجواب أن يقال استحالة إرادة قديمة
- ١١ الوجه الثاني في الاعتراض هو أنا نقول
- ١٢ أما القطب فيبانه أن السماء كرة متحركة على قطبين
- ١٣ الاعتراض الثاني على أصل دليلهم أن يقال
- ١٤ دليل ثان لهم في المسئلة زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله
- ١٤ الاعتراض هو أن يقال الزمان حادث
- ١٦ بقى أنا نقول لله وجود ولا طام معه
- ١٦ صيغة ثانية لهم في الزام قدوم الزمان
- ١٧ الاعتراض أن كل هذا من عمل الوهم
- ١٧ وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية
- ١٨ دليل ثالث لهم على قدوم العالم
- ١٨ دليل رابع لهم وهو أنهم قالوا كل حادث
- ١٩ الاعتراض أن يقال الامكان الذي ذكره
- ٢١ مسألة في إبطال قولهم في أبدية العالم والزمان والحركة
- ٢٢ أما المعتزلة فإنهم قالوا فعله الصادر منه موجود
- ٢٢ الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا أن فعله الاعدام
- ٢٣ الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعراض فانها تغني
- ٢٣ الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية
- ٢٤ مسألة في بيان تليد سمعهم بقولهم أن الله فاعل العالم وصانعه
- ٢٦ والجواب أن كل ذلك بطريق المجاز
- ٢٧ وأما المعاول مع العلة فيجوز أن يكونا حادثين
- ٣٣ وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة ففضول
- ٣٣ مسألة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم

- ٣٥ والجواب ان هذا الاشكال في النفوس أوردناه على ابن سينا
 ٣٦ مسألة في بيان تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الله تعالى واحد
 ٣٧ المسالك الاول قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وحوب الوجود مفعولا على كل واحد

منها

٣٦ مسالكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واسبى الوجود لكانا مقاسين من كل وجه

٣٧ ولترسم هذه المسئلة على حبالها

٣٨ والعمدة في مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الاول واحد

٤١ مسألة اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول

٤١ ولهم مسلكان الاول قولهم البرهان عليه أن كل واحد من الصفة والموصوف

٤٢ المسالك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا ذاتين في ماهية ذاتنا

٤٣ واما الجسم فاعلم يحترق ان يكون هو الاول لانه حادث

٤٤ فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غير

٤٥ مسألة في ابطال قولهم ان الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس وفارقة بفصل

٤٦ اما المطالبة فهي ان يقال هذا حكاية المذهب

٤٨ المسالك الثاني الازام

٤٩ مسألة في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط

٤٩ المسالك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غيره مفعول

٥٠ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الاول ليس بجسم

٥٢ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الاول يعلم غيره ويعلم الانواع والاحتمال بنوع كلي

٥٤ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن الاول يعرف ذاته أيضا

٥٥ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات

٥٩ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن المسالك حيوان مطيع لله تعالى بمركبته

الدورية

٦٠ مسألة في ابطال ما ذكره من الغرض من الحركة للسما

٦٢ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات السادة في هذا

العالم

٦٤ المقدمة الثانية قواكم انه يقتضي تصور جزئي للحركات الجزئية في غير مسلم

٦٤ المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور

قواكم اولوازمها

٦٧ مسألة الاقتران بين ما يعتقده في العادة سميا وما به مدعى بالانسان في العادة

٦٩ المسالك الثاني وفيه الخلاص من هذه التفتيات

٧٢ مسألة في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحانية

٧٤ دليل أول قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية
 ٧٥ دليل ثان قالوا ان كان العلم بالعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة منطبق
 في المادة

٧٦ دليل ثالث قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء
 ٧٦ دليل رابع قالوا ان كان العلم يحمل جزأ من القاب أو الدماغ مثلاً فالجهل ضده
 ٧٦ دليل خامس قولهم ان كان العقل يدرك العقول بالآلة جسمانية فهو لا يعقل نفسه
 ٧٧ دليل سادس قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة جسمانية كالابصار لما أدرك آله
 ٧٨ دليل سابع قالوا القوى الدراك بالآلة الجسمانية يعرض لها من الموانع على
 العمل بادامة الادراك كالل

٧٨ دليل ثامن قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشو

٧٩ دليل تاسع قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه

٨٠ دلائل طاشه قاله القوة العقلية تدرك الكلبيات العامة العقلية

قولهم ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها
 انكارهم لبعث الاجساد وورد الارواح الى الابدان
 ثم تقديم العود الى الابدان لا بعد وثلاثة اقسام
 قالوا ليس من المقدور ان يقاب الحديد قويا منسوجا
 قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء

